

Sister Outsider:
esquecemo-nos de traduzir Audre Lorde?

Vera Sofia de Sousa Palos

Mestrado em Tradução
Área de Especialização em Inglês

Trabalho de Projeto

Outubro 2020

Trabalho de Projeto apresentado para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Tradução – Área de Especialização em Inglês, realizado sob a orientação científica da Prof^a Doutora Maria Zulmira Castanheira.

A todas as mulheres

AGRADECIMENTOS

Começo por agradecer à minha mãe e ao meu irmão pelas lutas que travaram por mim e comigo e por gerarem debates que, sem saberem, promoveram o meu pensamento crítico e me ajudaram a estabelecer a questão basilar: começar, de facto, pelo início. À avó Dade e à avó Mena, cujos percursos me deram ferramentas para poder perguntar “porquê?”.

Em seguida, quero agradecer à Cati e à Irina por me ensinarem a palavra feminismo e tudo o que o termo abrange. À Cassilda, pois sem ela não conheceria Audre Lorde, e que descoberta! À Sandra, pela disponibilidade em decifrar termos em português e em francês. *Joie de vivre!* Ao Filipe, por me aturar dramas e revisões para ontem. À Sara e à Mafalda, pela sanidade mental de grupo. À minha Chica pelo amor de todos os dias. À Inês e ao Ricardo, pela força e ânimo. À Pampim, por ser um corruptio e me lançar desafios em conversas noite dentro. À Baía, que sabe onde meter as bombas. Aos meus “netos” e “netas” do Mestrado, que acham que eu vivi durante a WWII. À Marquês de Tomar, pelas pessoas que por lá passaram e pelas que sobreviveram ao confinamento.

Agradeço à minha casa nortenha, onde cabemos sempre eu, a Joana, a Bárbara, o Miguel, a Tixa, a Fafe, o Tocha, a Rita e o João. À minha casa na Verdi que, seja junto à salamandra ou nas camas de rede, me atura as epifanias e curiosidades e não se ri das perguntas parvas.

À persistência, seja na Covilhã, em Lisboa ou em Bruxelas, por não termos desistido de nós nem do que nos une. Às parvoíces e às revoluções. *What a ride!*

Ao João Mineiro e à Mariana, pela força e pelo amor a transbordar em horas e horas de debate sobre termos, parágrafos e capítulos há 26 anos.

À minha orientadora, Maria Zulmira Castanheira, que acreditou que isto era possível e tudo fez para que esta viagem existisse. Pela mente aberta, pelo apoio e pela paciência.

Pai, consegui!

SISTER OUTSIDER: ESQUECEMO-NOS DE TRADUZIR AUDRE LORDE?

VERA SOFIA DE SOUSA PALOS

Resumo:

Este Trabalho de Projeto reflete sobre o processo de tradução, de inglês para português, de dois textos de Audre Lorde (1934-1992) inseridos no livro *Sister Outsider*, de 1984. Realizado no âmbito da componente não letiva do Mestrado em Tradução da NOVA FCSH, pretende questionar a linguagem binária, o racismo, o sexismo, o classismo e a dimensão da interseccionalidade e propor uma solução, a da inclusividade. A presente tradução foi feita de um ponto de vista feminista, com a intenção de dar visibilidade a autoras negras, no caso específico Audre Lorde, negra, lésbica, feminista, poeta, guerreira. Em termos de contextualização, são focados os estudos de tradução feminista, através da visão de teóricas que discutem esta matéria desde que começou a ser encarada como uma ferramenta de empoderamento por via da apropriação da linguagem.

Palavras-chave: Estudos de Tradução; feminismo; racismo; interseccionalidade; discurso político; Audre Lorde.

SISTER OUTSIDER: HAVE WE FORGOTTEN TO TRANSLATE AUDRE LORDE?

VERA SOFIA DE SOUSA PALOS

Abstract:

This Project reflects on the translation process, from English into Portuguese, of two texts by Audre Lorde (1934-1992) included in her book *Sister Outsider* and published in 1984. Carried out within the scope of the non-teaching component of the Master in Translation at NOVA FCSH, it sets out to question binary language, racism, sexism, classism and the dimension of intersectionality and proposes a solution, that of inclusiveness. The present translation was made from a feminist point of view, with the intention of giving visibility to black authors, in this specific case Audre Lorde, black, lesbian, feminist, poet, warrior. In terms of contextualization, the focus is that of feminist translation studies, through the vision of theorists who have discussed this matter since it began to be seen as tool for empowerment through language appropriation.

Keywords: Translation Studies; feminism; racism; intersectionality; political discourse; Audre Lorde.

Índice

Introdução	2
Capítulo 1: Audre Lorde	6
1.1 África	9
1.2 Europa	11
Capítulo 2: As Traduções.....	14
2.1 “Idade, Raça, Classe e Sexo: As mulheres a redefinirem a diferença”	14
2.2 “Os Usos da Raiva: Mulheres Respondem ao Racismo”	23
Capítulo 3: Problemas de tradução e enquadramento teórico.....	32
Conclusão.....	40
Referências Bibliográficas	44
Anexos	47
Anexo 1 – “Age, Race, Class and Sex: Women Redefining Difference”	47
Anexo 2 – “The Uses of Anger: Women Responding to Racism”	55

Introdução

O trabalho de Projeto que apresento visa traduzir e refletir criticamente sobre a tradução de duas comunicações feitas por Audre Lorde, “Age, Race, Class, and Sex: Women Redefining Difference” e “The Uses of Anger: Women Responding to Racism”, que se encontram no livro *Sister Outsider*, de 1984. Qual o motivo de traduzir esta autora agora? Em primeiro lugar, porque creio que existe uma lacuna de conteúdos na área do género, raça e classe traduzidos em Portugal e, no caso específico de Audre Lorde, na Europa. Em segundo lugar, porque atualmente a autora é de uma importância e relevância extremas, embora nunca tenha sido traduzida para português. A relevância quer dos textos agora traduzidos, quer da vida e obra da sua autora, é ainda reforçada, no caso de Portugal, por vivermos num país estruturalmente machista, patriarcal e racista. Vejam-se os 35 casos de mortes de mulheres (Dantas, 2019) em Portugal em 2019 às mãos de companheiros ou ex-companheiros e a justiça machista que foi aplicada aos agressores. Vejam-se os escândalos de violência policial contra a comunidade

negra e contra as mulheres, em contextos de bairros criados numa periferia que se recolhe às 19 horas e abre na madrugada seguinte para que esta mesma cidade seja limpa. Corpos esgotados que limpam os escritórios e as ruas, muitas vezes sem qualquer proteção contratual.

Este projeto pretende também denunciar o racismo inerente aos movimentos feministas que a autora refere como sendo “movimentos de feministas brancas” (citada em Bolaki & Broeck, 2015: 50) e que leva Marion Kraft a acrescentar, aquando da entrevista que leva a cabo com Audre Lorde, que “o feminismo negro não é o feminismo branco com cara pintada de negro. É um movimento complexo que vem das vidas, realidades e aspirações das mulheres negras” (citada em Bolaki & Broeck, 2015: 50). A tradução que proponho procura incorporar as reflexões críticas e os posicionamentos políticos interseccionais da autora.

Esta é uma tradução que se destina a um público-alvo abrangente, pois fala de e dirige-se a mulheres. No entanto, corre o risco de poder fechar-se num nicho de quem já tenha algum conhecimento sobre o que aqui é discutido. Por isso, procuro ter em conta a intenção original da autora de que o texto se dirija a mulheres, com o objetivo de que as pessoas se questionem a si e aos seus comportamentos enquanto privilegiados/privilegiadas, tentando aplicar o mesmo exercício a mulheres, homens e pessoas não-binárias.

O propósito desta tradução é descodificar termos como género, classe, sexo, biomitografia, sororidade, racismo dentro e fora da comunidade negra que, no seu cruzamento, explicam o que é a interseccionalidade – a intersecção de sistemas de opressão considerando a

raça, género, classe social, idade. Serve o termo para afirmar que não se desassocia o racismo da heterossexualidade cisgénero, do machismo e da classe social – e a sua relevância. É também uma tentativa de unir forças e mostrar similaridades no que toca às perguntas e respostas conjuntas aos problemas de quem sofre opressão; de demonstrar como o racismo se manifesta na sociedade e apresentar propostas do uso que possa ter a raiva gerada pela discriminação. Como diz Audre Lorde, “o meu público é *toda a gente* que possa usar o meu trabalho” (citada em Bolaki & Broeck, 2015: 50) e, portanto, mesmo tendo em conta que podem ser lutas diferentes, temos um objetivo em comum, a erradicação da opressão das mulheres e do racismo. Podemos situar-nos em contextos diferentes, dependendo da cor da pele, classe social, orientação sexual, geração, mas, enquanto mulher branca, pretendo (re)interpretar os diferentes “eus” que oprimem e são oprimidos – eu mulher, eu racializada, eu lésbica/bi/trans. As pessoas a que a autora chama “hifenizadas”, sejam afro-americanas, afro-aleãs, afro-asiáticas, constituem uma comunidade internacional¹. O projeto pretende também combater o que Djamila Ribeiro designa por epistemicídio (Ribeiro, 2019: 61), fenómeno que advém do rebaixamento e desvalorização da pessoa negra, da sua existência e conhecimento, ao negar e ocultar a diáspora africana. E, portanto, promover e dar visibilidade à produção de literatura de pessoas negras ou racializadas.

A tradução realizada foi feita de um ponto de vista feminista, baseando-me, como refere Susan Bassnet, teórica e professora de Estudos de Tradução, em “Writing in no man’s land” (1972: 73, minha tradução): “uma teoria de tradução orgásmica, onde existe um encontro mútuo, prazeroso e respeitoso da escrita”. No entanto, para que essa visão se reflita no texto é necessário contrariar a ideia sexista da teoria de “les belles infidèles” que advoga que a tradução é comparável à mulher: ou é bonita ou é fiel. Do meu ponto de vista, é preciso parar de considerar a tradução como uma réplica do original que, se bem feita, considerando estes termos de “fidelidade”, permite que se “apague” o trabalho de quem traduz, tornando-se assim invisível, e até invisível num segundo sentido se tivermos em mente a visão das mulheres na sociedade ocidental, um Outro (de Beauvoir, 2009:16). Grada Kilomba vai ainda mais longe quando afirma que “as mulheres brancas são eu e são «Outras» de homens *brancos*, porque são *brancas* mas não são do sexo masculino; os homens *negros* servem de oponentes aos homens

¹ A autora refere-se a este sentido de comunidade frequentemente. Diz sentir que estando entre irmãs sente pertença, por exemplo em “Naming Ourselves as Black Women in Europe” (em *Audre Lorde’s Transnational Legacies*, 2015 pp. 59).

brancos e de potenciais concorrentes pelas mulheres *brancas*, porque são homens, mas não *são brancos*. As mulheres *negras*, porém, não são nem *brancas* nem homens, e servem como a «Outra» da alteridade.” (2008: 210-211)

Na presente tradução há que ter em conta essa dupla invisibilidade visto que, além de o trabalho de tradução ser considerado “secundário”, é também feito por uma mulher, o que permite introduzir a dimensão da desigualdade de género², dada a forma como as mulheres são vistas e percecionadas pela sociedade, como seres secundários, com o papel de apoio e serviço ao protagonista, o homem. Como refere Lori Chamberlain, é “o desprezar da figura da mulher em vários papéis secundários” (1988: 455, minha tradução). Inclusive, dá o exemplo de Clara Schumann que, além de reproduzir perfeitamente as músicas e ajudar a compor o trabalho do companheiro, cuidava de seis crianças e não recebia crédito de artista.

O que é recomendado pelos estudos de tradução feminista, nomeadamente por parte de Barbara Godard, Luise von Flotow ou Lori Chamberlain, entre outras, é, justamente, a apropriação do texto. Através do uso de notas de rodapé, reescrita e criação própria, a tradução torna-se complementar do original, com o cunho e a identidade de quem traduz. Como afirma Barbara Godard, a tradução neste contexto “não é uma reprodução, mas sim produção” (1989: 47, minha tradução). Mas, para que essa liberdade de produção aconteça, também é necessário ter em conta a vida e obra de quem se traduz.

Aquando da sua tradução das sátiras de Horácio, *A Medicinable Morall* (1566), o clérigo e poeta do Renascimento inglês Thomas Drant (1540? -1578) alterou de tal forma o original que o texto se tornou um membro de todas as famílias britânicas que compactuavam com o clero. Drant dizia servir a vontade do povo de Deus e por isso havia “rapado o cabelo e arrancado as unhas ao texto original” (Drant, citado em Chamberlain, 1988: 460, minha tradução), o que hoje pode ser interpretado como um ato colonizador por parte de um homem letrado que teria, supostamente, a pureza necessária à tradução de um clássico. O que a teoria feminista pretende com a apropriação do original, em oposição a Drant, é transformar a cultura de chegada num local mais abrangente, onde as mulheres existam: as escritoras, as tradutoras, as leitoras, onde o racismo, o sexismo ou o fosso geracional não tenham expressão a não ser quando denunciados. Também no caso de uma tradução inglesa (Parshley, 1952) do livro *Le*

² Categoria socialmente construída. Diferencia-se de sexo porque este é uma categoria biológica e o género é uma construção social, no entanto os estudos feministas e *queer* sugerem também, por meio por exemplo de Judith Butler (1990), a não existência do binarismo de género, ser-se humano/a apenas (Macedo e Amaral, 2005: 87-88).

Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir (1949), uma obra icônica do pensamento feminista e precursora da ideia da visibilidade da mulher, o original foi alterado de tal maneira que o texto já não era emancipatório nem mesmo sobre a liberdade da mulher, que era justamente o foco do livro. Quem o denuncia é, primeiramente, Margaret Simons em 1983 e, mais tarde, Luise von Flotow (1997: 50). Perante estes exemplos, Luise von Flotow em *Feminist Translation: Contexts, Practices and Theories* (1991: 78) sugere o *hijacking*, isto é, a alteração do texto com a função de dar visibilidade à mulher, e a feminização da escrita onde, por exemplo, o plural não é construído no masculino e são adotadas novas formas gramaticais e de sintaxe se necessário. Deixa de existir a concordância de gênero a que nos acostumamos e surge uma nova interpretação, por exemplo todos/todas, Homem/humanidade, opressores/quem oprime. Estas práticas são muito frequentes no Québec, nas traduções de inglês para francês, a primeira uma língua supostamente neutra (o inglês) e a segunda (o francês) baseada, tal como o português, num sistema binário. Sherry Simon refere também que a escrita não-sexista e a feminização são práticas gerais adotadas em Ontário.

Assim, em síntese, este projeto propõe-se traduzir uma parte do trabalho de Audre Lorde, pela importância da sua obra, nunca traduzida em Portugal, fazer uma reflexão sobre uma comunidade dominada pelo machismo, racismo e classismo e sugerir planos de fuga. No entanto, para poder fazê-lo é importante ter em conta as experiências e propósitos da autora, sejam os diferentes “eus” que definem a sua identidade ou os seus posicionamentos políticos. O objetivo último é localizar os textos selecionados para português europeu e fazer justiça tanto à autora como ao seu pensamento; o que requer que se tenha em conta as ferramentas que a teoria feminista da tradução nos dá para, deste modo, sustentar as opções e riscos assumidos aquando da escolha dos textos e das soluções tradutórias, contextualizando e atualizando o texto e respeitando a autora Audre Lorde e os seus propósitos.

Esse será, em suma, o desafio a que me proporei nas páginas que se seguem.

Capítulo 1: Audre Lorde

Audre Lorde nasce em Nova Iorque, em 1934, filha mais nova de Linda e Byron Lorde, ambos caribenhos. Quando Linda e Byron se mudaram para os Estados Unidos, em 1924, foram viver no chamado Harlem negro³, uma zona onde artistas negros se instalaram, tal como muitos emigrantes que procuravam melhores condições de vida nos Estados Unidos da América. Ali, sofreram o racismo americano, os trabalhos disponíveis eram mal pagos, precários, sem proteções contratuais e, no caso de Linda, não variavam muito entre limpezas e cuidados domésticos. Isto até Byron, após a morte do seu senhorio, conseguir um negócio próprio enquanto agente imobiliário, acabando por empregar Linda.

A casa onde Audre vivia com a família era de costumes rígidos e sem demonstrações de afeto. Muitas vezes solitária e tendo uma cor de pele ligeiramente mais escura que a das irmãs Phyllis e Helen, Audre sofria mais com o racismo, tanto em casa como na escola. Não saía de casa sozinha e a mãe acompanhava-a sempre na ida e vinda da escola, por considerar o bairro bastante perigoso. Audre não conhecia o conceito de casa enquanto lar nem a sua origem caribenha, pois Linda não falava do passado, nada nela expressava um sentimento de pertença a essa identidade. Em casa, não havia qualquer relação com a vida antes de Harlem.

As repercussões de tal opressão traduziam-se em autodepreciação. Audre considerava-se a menos bonita, a menos capaz, a menos útil, o que a motivou a sair de casa. Após se graduar no Hunter College High School, Audre vai viver com amigos para *Stamford*, no Connecticut, e aí começa a trabalhar numa fábrica de polimento de diamantes e a frequentar a universidade.

A sua vontade e necessidade de pertencer a dinâmicas coletivas tem início com o grupo *The Branded*, aos quinze anos, ainda na escola secundária, onde um conjunto de jovens artistas, incluindo várias poetas, se juntavam para explorar o misticismo – que se revelará importante na vida de Audre. No entanto, aquelas eram maioritariamente artistas brancas, com realidades que não se comparavam à de Audre. Terá sido nessa altura que teve o seu primeiro contacto prático com o que é a *interseccionalidade*. Começa a sentir que ser mulher, negra, lésbica e pobre eram dimensões que se cruzavam nas variadas opressões que sofria. Tal consciencialização leva-a a tentar decifrar os diferentes “eus”.

³ Em oposição à parte oeste de Harlem, onde viviam as pessoas brancas.

A segregação que sentia manifestava-se também na rua, nas abordagens das pessoas e nas mortes de jovens negros, resultando frequentemente na impunidade dos agressores. Essa dimensão de autorreflexividade é também partilhada por bell hooks (2018: 10), ao confessar que aquando do surgimento da questão do feminismo na sua vida, “o mais importante era o movimento ter posto a nu o quão pouco eu sabia de mim, do meu lugar na sociedade”.

Audre teve vários relacionamentos amorosos e afetivos com membros dos grupos por que passou, alguns deles com mulheres que, inclusive, a acompanharam até ao fim da vida, fosse na revisão de livros, na troca de ideias por telefone, que eram bastante frequentes, ou através de visitas. Acaba por casar-se com Ed Rollins, bissexual assumido que queria filhos, tal como ela. O acordo que estabeleceram foi que seguiriam o que agora se considera poliamor, seguindo os novos códigos de comportamento sexual derivados da revolução sexual e a ideia de empoderamento do corpo que vinham surgindo desde os anos 60.

Do casamento nascem Elizabeth e Jonathan, cuja educação passaria por colégios de pessoas brancas e conversas em família sobre o corpo e a sexualidade, o uso das mesmas roupas por ambos (contrastando, assim, com o binarismo da roupa diferenciada para “meninos” e para “meninas”) e ainda por acompanhar as leituras do *NY Times*. O contexto familiar criado por Audre e Ed é, portanto, um ambiente unido pelas singularidades e pela História negras e pelo conhecimento das diferenças sexuais, em vez de se basear no medo ou no tabu em relação às mesmas. Após o divórcio de Audre e Ed, em 1971, a casa passa a ser partilhada com Frances Clayton, mulher branca com quem Audre tinha, também, uma relação. Esta foi, aliás, a sua mais duradoura. Até poucos anos antes de morrer, Audre descrevia a sua relação como sendo uma “casa” ou como sendo um “sufoco”. Clayton era bastante importante para Audre e desempenhava um papel de relevo na educação das crianças, bem como a nível financeiro e de discussão. No entanto, Audre sentia-se muitas vezes ignorada por ela. Na viagem que fizeram a África, sentiu que Clayton não estaria a prestar atenção àquela viagem de sonho, um marco importante na sua vida, concentrando-se apenas nas saudades que teria de casa e no seu diário. Em 1971, Dudley Randall, que colaborava com Audre e conhecia o seu trabalho, opta por pedir que esta não publique o poema *Love Poem*⁴ na *Broadside Press*⁵. Audre sofre assim de homofobia ao tentar publicar um poema de amor que versava claramente sobre o amor entre

⁴ Poema integrado no livro *From a land where other people live* (1973) publicado pela *Broadside Press*.

⁵ A *Broadside Press* publica muitos livros de autoria negra e tem um grande impacto na comunidade.

duas mulheres. Dois anos depois assume-se publicamente como lésbica numa conferência de e para mulheres, onde, justamente, leu o poema supramencionado na sua totalidade.

Nos anos 80, Lorde esteve envolvida em várias plataformas de modo a promover o seu trabalho e o de mulheres negras, entre elas a *Persephone Press*⁶ e a *Kitchen Table: Women of Color Press*⁷ que abriram caminho às publicações e à autonomia das mulheres racializadas. Visavam fornecer ferramentas para que as mulheres produzissem e publicassem sem terem de passar pelos processos de opressão e rejeição das demais editoras. Audre tinha muitos contactos dentro e fora dos Estados Unidos da América e, onde quer que fosse, publicitava a *Kitchen Table* como sendo uma editora a ter em consideração quando fosse altura de publicar livros. Também como resultado dessas conferências Audre foi convidada por Gloria Joseph a integrar a SISA, Sisters in Support of Sisters in South Africa (Irmandade de Apoio às Irmãs da África do Sul) e, dessa forma, criar estratégias e redes de ajuda às mulheres sul africanas consideradas a “resistência [...] contra o Apartheid” (De Veaux, 2004: 280, minha tradução).

Ao longo da sua vida, Audre trabalhou em bibliotecas, num instituto prisional para jovens, maioritariamente negros e latinos, em vários colégios, inclusive no *Hunter* onde tinha estudado, e em universidades, sempre enquanto poeta. No entanto, os temas que abordava passariam sempre pelos problemas dos jovens em risco ou pelas opressões que sofriam, geralmente verbalizadas pela primeira vez. Isto num contexto em que, como também bell hooks explica, as “instituições de ensino superior não fizeram nada para alargar o nosso entendimento limitado ao racismo enquanto ideologia política.” (hooks, 2018: 195, minha tradução)



Figura 1 - Frances Clayton e Audre Lorde, Staten Island, 1981. Fonte: *Making a Way: Lesbians Out Front*.

⁶ Ativa entre 1976 e 1983, foi criada com o objetivo de publicar trabalho de mulheres racializadas para colmatar a falta de resposta de outras editoras.

⁷ Editora que veio substituir a *Persephone Press* no apoio a mulheres racializadas. Audre fazia doações com o dinheiro que ganhava nas conferências. Após a morte de Audre, a *Kitchen Table* ficou inativa.

Neste sentido, num dos seus livros mais conhecidos, *Zami: A New Spelling of my name*, publicado pela primeira vez em 1982, introduz uma nova palavra, *biomitografia*, que a autora define como sendo uma junção da sua biografia, ancestralidade africana e história e vivências próprias. O nome caribenho Zami significa “mulheres que trabalham e vivem com mulheres” (De Veaux, 2004: 300, minha tradução).

1.1 África

Audre tinha o sonho de viajar pelo continente africano e em 1974 consegue a estabilidade necessária à sua concretização. Procurava figuras femininas místicas, lendárias e guerreiras. Pretendia, também, compreender a sua ligação à comunidade negra e o significado da ancestralidade da diáspora africana, já que Audre acreditava que teria ascendentes da costa oeste de África. Serviu a viagem igualmente para que as suas crianças contactassem com a história negra, visto que tinham estudado com pessoas brancas e possuiriam, pois, poucas referências de pessoas negras.

A viagem começou no Togo, passou pelo Gana e terminou em Daomé. No primeiro país Audre não sentiu muita ligação, ela que procurava cores e sabores. A gastronomia não lhe agradou especialmente e não encontrou monumentos que lhe despertassem interesse, o mesmo sucedendo com o artesanato. Em oposição, foi em Acra, no Gana, que experienciou o sentimento de lar e ancestralidade. Ali viu-se confrontada com a história da escravatura e com as atrocidades praticadas sobre os corpos negros. Quanto mais visitou Acra, mais noção adquiriu da invisibilidade das mulheres. Muitas delas não tinham o direito de estudar e, portanto, a literatura nacional tinha como referente o “homem escritor Africano” (De Veaux, 2004: 147, minha tradução). No próprio hotel onde se alojou sofreu episódios de racismo, pois no atendimento dos pedidos e na hora de pagar a conta apenas era dada importância a Clayton, o que gerou imensa revolta em Audre.

Após se aperceber de que ninguém teria interesse nas cópias do seu trabalho que havia levado consigo, Audre entende que as mulheres parecem ali “destinadas” ao seu papel tradicional de cuidadoras e que era uma “anormalidade ser uma mulher escritora” (De Veaux, 2004: 147, minha tradução). Passa depois pela cidade de Kumasi, onde tem o primeiro encontro com o que chama de “base do eu ancestral africano” (De Veaux, 2004: 147, minha tradução).

Ao assistir a *performances* com música e dança tradicional, sentiu uma verdadeira conexão com a dimensão erótica dessas práticas culturais. Os ritmos e os movimentos dos corpos, a maneira como se tocam e se entrecruzam, revelar-se-ia fundamental na sua poesia. Percebe que o corpo é uma forma de resistência contra o sentimento de exclusão que havia sentido em todos os grupos de que fazia parte e aplica esse conhecimento nos movimentos feministas, enquanto negra e lésbica. O corpo é uma arma a usar na luta pela interseccionalidade e contra a opressão, e é com ele que nos afirmamos enquanto mulheres, negras, lésbicas/bi/trans. A nossa feminilidade constitui-se como uma forma de empoderamento.

Quando chega a Daomé encontra o que procurava desde o início da sua viagem. Um local com uma história pesada de escravidão, mas também uma cultura altamente mística baseada nas mulheres e em deusas. Conhece então Seboulisa, a deusa de Abomey, antiga capital de Daomé, que era adorada como a deusa mãe de tudo o que existe, Oshumare, figura mística que representa a agressão e a compaixão traduzidas numa cobra arco-íris, as culturas Ioruba e Fon e a deusa Afrevete — uma deusa do mar da cultura Fon (De Veaux, 2004: 157, minha tradução) —, nome que mais tarde adaptou para si mesma como Afrekete e com o qual assina muita da sua correspondência. Estas seriam consideradas as suas “mães ancestrais”, juntamente com as amazonas de Daomé, mulheres guerreiras que ela procurava desde o dia em que chegara a África.



Figura 2 – Amazonas de Daomé.

Fonte: <https://afrikhepri.org/wp-content/uploads/2018/04/amazonian2-e1570228528447.jpg>

Após deixar África começa a usar roupas tipicamente africanas, o que viria a tornar-se uma imagem de marca. Em 1978 publica *The Black Unicorn* com base nas vivências desta viagem, na ligação das irmãs, mães e filhas negras e, claro, nas deusas africanas.

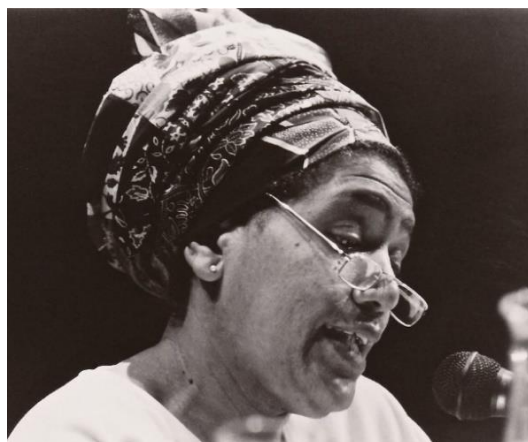


Figura 3 - Audre Lorde numa conferência.

Fonte: Bolaki, S., & Broeck, S. (2015). *Audre Lorde's transnational legacies*.

1.2 Europa

Audre sempre imaginou a Europa como “um pesadelo” (Bolaki e Sabine Broeck 2015: 25, minha tradução), isto porque dali tinham vindo os colonizadores e a suposta ideia de civilização, erguida sobre os corpos das comunidades negras descendentes da escravatura praticada pelo Velho Continente. Haveria de cruzar-se com a Europa durante a chamada “sua segunda vida”.⁸ Em 1984, passa a viver com um cancro no fígado, após metástases do primeiro em que tivera de fazer uma mastectomia. Tal experiência deu origem a *The Cancer Journals*, publicado em 1980. Em busca de tratamentos alternativos, viaja agora com Gloria Joseph, sua companheira caribenha, e estabelece contacto com a socióloga e realizadora alemã Dagmar Schultz, que haveria de lhe apresentar um médico que a acompanhará até ao fim da vida.

⁸ Em *Warrior Poet*, de Veux distingue as “duas vidas” da autora. A primeira corresponde à sua afirmação enquanto lésbica, à assunção do erotismo de ser negra dentro e fora do seu trabalho e à constatação dos vários tipos de opressão que sofre. A segunda começa após ser diagnosticada com cancro da mama.

Schultz seguiu a vida de Audre também com uma câmara. *Audre Lorde - The Berlin Years: 1984 to 1992* conta com imagens e entrevistas inéditas com e sobre a poeta. Schultz admirava-a bastante, ofereceu-lhe trabalho numa universidade em Berlim e facilitou o processo de criação de uma rede de mulheres na Europa, ligando as mulheres afro-alemãs às afro-americanas e afro-britânicas, à diáspora africana. Por esta altura Audre estava bastante debilitada, tanto a nível físico como mental, sucumbira a uma grande depressão por ter de viver pela segunda vez um cancro e por não conseguir comer nada mais que fruta e alguns legumes.

Posso estar muito magra, mais ainda consigo dançar.

Audre Lorde, 1988, *A Burst of Light* (minha tradução)

Em relação ao seu trabalho na Europa, Audre criou pontes em cada conferência. Tal ocorria em todas as apresentações que fazia, durante as quais questionava o porquê de nos auditórios não estarem mulheres negras. Não havia painéis nem plateia com mulheres negras além dela. Em Londres, 1984, foi inclusivamente acusada de hostilidade por questionar essa situação.

Aquando da sua estadia em Berlim, nas aulas que dava incentivava as mulheres a escrever, dentro e fora da escola. Gloria Wekker afirma que Audre realmente se interessava por saber as histórias de vida das mulheres que a rodeavam e que as encorajava a serem o melhor possível; confiava nas capacidades das jovens negras até quando “nem elas próprias confiavam” (Bolaki & Broeck, 2015: 57, minha tradução). Alguns dos frutos das suas aulas foram as coletâneas de textos de mulheres negras que foram traduzidas para inglês⁹, algo que Audre considerava muito importante para que a rede internacional funcionasse e as experiências europeias se pudessem conhecer além-fronteiras. Passou também por Zurique, na Suíça, e pela Holanda, e a mensagem foi sempre a de encorajamento para que a literatura e as vivências das mulheres “hifenizadas” fossem visíveis e partilhadas.

A *performer* e investigadora Grada Kilomba, atualmente a viver em Berlim, refere que sente que a Alemanha, ao contrário de Portugal, está mais avançada no que toca à discussão do racismo, o que se deverá também a esta herança das redes de contactos. Como afirma: “Cheguei a Berlim, onde a história colonial alemã e a ditadura imperial fascista também deixaram marcas inimagináveis. E, no entanto, pareceu-me haver uma pequena diferença: enquanto eu vinha de

⁹Essas traduções foram: May Ayim, *Blues in Black and White*, trans. Anne V. Adams (Trenton, N.J.: Africa World Press, 2003); Ika Hügel-Marshall, *Invisible Woman: Growing Up Black in Germany*, trans. Elizabeth Gaffney (New York: Continuum, 2002).

um lugar de *negação*, ou até mesmo de *glorificação* da história colonial, estava agora num outro lugar onde a história provocava *culpa*, ou até mesmo *vergonha*” (2019: 5). Kilomba consegue entender a importância que Audre Lorde e Angela Davis, entre outras, tiveram ao criar redes de mulheres negras, pois nessa mesma carta da autora destinada à edição portuguesa escreve: “fui encontrar em Berlim uma forte corrente de *intelectuais negras* [...] que deixaram uma riqueza linguística e uma marca intelectual *negra*, que eu consumia entusiasticamente.” (2019: 6)

Audre partiu demasiado cedo, aos 58 anos, em 1992, no entanto o seu legado perdura. A herança que nos deixou é a de questionar as opressões, a necessidade de nos fazermos ouvir e a importância da união, abrindo assim as portas a uma nova geração de mulheres negras empoderadas.



Figura 4 - Audre Lorde em Berlim: cena do documentário de Dagmar Schulz, *Audre Lorde, The Berlin Years: 1984 a 1992*

Capítulo 2: As Traduções

21 “Idade, Raça, Classe e Sexo: As mulheres a redefinirem a diferença”¹⁰

Grande parte da história da Europa Ocidental condiciona-nos a ver as diferenças humanas sob a forma de oposições simplistas: dominante/subordinada, boa/má, alta/baixa, superior/inferior. Numa sociedade em que o que é considerado bom é definido em termos de lucro e não em termos de necessidade humana, haverá sempre algum grupo de pessoas que, através da opressão sistematizada, possa ser levado a sentir-se um excedente, a ocupar o lugar de pessoa inferior desumanizada. Dentro desta sociedade, esse grupo é composto por pessoas Negras e do Terceiro Mundo, pessoas da classe trabalhadora, pessoas idosas e mulheres.

Sendo eu uma mulher de quarenta e nove anos, Negra, lésbica, feminista, socialista, mãe de duas crianças, incluindo um rapaz, e membro de um casal inter-racial, costumo fazer parte de um grupo definido como outro, desviado, inferior ou simplesmente errado. Tradicionalmente, na sociedade americana, espera-se que os membros de grupos oprimidos e objetificados se esforcem e façam a ponte entre as realidades das nossas vidas e a consciência de quem nos oprime. Pois, para sobreviver, aquelas de nós para quem a opressão é tão americana como a tarte de maçã, sempre tivemos de ser observadoras, para nos familiarizarmos com a linguagem e os costumes de quem oprime, adotando-os até mesmo, por vezes, para alguma ilusão de proteção. Sempre que surge a necessidade de qualquer pretensão de comunicação, quem lucra com a nossa opressão pede que partilhemos o nosso conhecimento. Por outras palavras, é da responsabilidade de quem sofre opressão ensinar a quem oprime os seus erros. Sou responsável por educar professores/as que se alheiam da cultura das minhas crianças na escola. Espera-se que as pessoas Negras e do Terceiro Mundo eduquem as pessoas brancas quanto à nossa humanidade. Espera-se que as mulheres eduquem os homens. Espera-se que lésbicas e gays eduquem o mundo heterossexual. Quem oprime mantém a sua posição e foge à responsabilidade pelos seus próprios atos. Existe uma perda de energia contínua que poderia ser mais bem utilizada na redefinição de nós próprias e no planeamento de cenários realistas para transformar o presente e construir o futuro.

¹⁰ Comunicação apresentada no Colóquio de Copeland, Amherst College, abril de 1980. (N.E.).

A rejeição institucionalizada da diferença é uma necessidade absoluta numa economia do lucro que precisa de pessoas excluídas como sendo excedentárias. Como membros de uma tal economia, *toda* a gente foi programada para responder às diferenças humanas entre nós com medo e aversão, e para lidar com essa diferença de uma de três maneiras: ignorá-la, e se isso não for possível, copiá-la se pensarmos que é dominante ou destruí-la se pensarmos que é subordinada. Mas não temos padrões para nos relacionarmos, com as nossas diferenças humanas, como iguais. Consequentemente, essas diferenças foram mal designadas e indevidamente utilizadas, servindo a separação e a confusão.

Certamente existem diferenças muito reais entre nós ao nível da raça, idade e sexo. Mas não são essas diferenças que nos estão a separar. É, sim, a nossa recusa em reconhecer essas diferenças e em examinar as distorções que resultam da nossa má denominação e os seus efeitos sobre o comportamento e as expectativas humanas.

Racismo, a crença na superioridade inerente de uma raça sobre todas as outras e, assim, o direito ao domínio. Sexismo, a crença na superioridade inerente de um sexo sobre o outro e, assim, o direito ao domínio. Idade. Heterossexismo. Elitismo. Classismo.

É a busca de uma vida para cada pessoa extrair estas distorções da sua existência, ao mesmo tempo que reconhecemos, reivindicamos e definimos essas diferenças sobre as quais são impostas. Porque toda a gente foi criada numa sociedade onde essas distorções eram endémicas na nossa vida. Demasiadas vezes, gastamos a energia necessária para reconhecer e explorar a diferença, fingindo que essas diferenças são barreiras intransponíveis, ou que não existem de todo. Isto resulta num isolamento voluntário, ou em ligações falsas e traiçoeiras. De qualquer forma, não desenvolvemos ferramentas para usar a diferença humana como um trampolim para a mudança criativa nas nossas vidas. Não falamos de diferença humana, mas de desvio humano.

Algures, no limiar da consciência, há o que eu chamo uma norma *mítica*, em que cada pessoa dentro do seu coração sabe que "não sou assim". Na América, esta norma é geralmente definida como branca, magra, masculina, jovem, heterossexual, cristã e financeiramente segura. É com esta norma mítica que as armadilhas do poder se situam nesta sociedade. Quem de nós está fora desse poder, muitas vezes identifica uma maneira pela qual somos diferentes e assume que essa é a causa primária de toda a opressão, esquecendo outras distorções em torno da diferença, algumas das quais até nós podemos estar a praticar. Em geral, dentro do movimento de mulheres de hoje, as mulheres brancas concentram-se na sua opressão enquanto mulheres e ignoram as diferenças de raça, orientação sexual, classe e idade. Há uma pretensão a uma homogeneidade de experiência coberta pela palavra *irmandade* que, de facto, não existe.

Diferenças de classe não reconhecidas roubam às mulheres a energia e a visão criativa de cada uma. Recentemente, um coletivo de revistas femininas tomou a decisão de imprimir apenas prosa numa edição, dizendo que a poesia era uma forma de arte menos "rigorosa" ou menos "séria". No entanto, até a forma assumida pela nossa criatividade é muitas vezes uma questão de classe. De todas as formas de arte, a poesia é a mais económica. É a mais secreta, que requer menos trabalho físico e material, e a que pode ser feita entre turnos, na copa do hospital, no metro e em restos de papel. Nos últimos anos, ao escrever um romance com limitações financeiras, passei a apreciar as enormes diferenças nas exigências materiais entre poesia e prosa. À medida que reivindicamos a nossa literatura, a poesia tem sido a maior voz das mulheres pobres, da classe trabalhadora e Racializadas. Ter um quarto próprio¹¹ pode ser uma necessidade para escrever prosa, mas também o são resmas de papel, uma máquina de escrever e muito tempo disponível. As reais exigências para produzir artes visuais também ajudam a determinar, em termos de classe, a quem pertence a arte. Neste tempo de preços inflacionados dos materiais, quem são as nossas escultoras, as nossas pintoras, as nossas fotógrafas? Quando falamos de uma cultura feminina de grande abrangência, temos de estar conscientes do efeito das diferenças económicas e de classe no que toca aos recursos disponíveis para produzir arte.

À medida que avançamos para a criação de uma sociedade na qual cada pessoa pode florescer, a idade é outra distorção da relação que interfere sem uma visão. Ignorar o passado leva-nos a reproduzir os mesmos erros. O "fosso geracional" é uma ferramenta social importante para qualquer sociedade repressiva. Se os membros mais jovens de uma comunidade veem os membros mais velhos como desprezíveis, suspeitos ou excedentários, nunca serão capazes de dar as mãos e examinar as memórias vivas da comunidade, nem de fazer a pergunta mais importante: "Porquê?" Isto dá origem a uma amnésia histórica que nos mantém a trabalhar para inventar a roda de cada vez que temos de ir comprar pão.

Vemo-nos a ter de repetir e reaprender, uma e outra vez, as mesmas velhas lições que as nossas mães aprenderam, porque não transmitimos o que aprendemos, ou porque não somos capazes de ouvir. Por exemplo, quantas vezes já foi dito isto antes? Por outro lado, quem acreditaria que, mais uma vez, as nossas filhas permitiriam que os seus corpos fossem tolhidos e sujeitos a um purgatório por cintas, saltos altos e saias compridas travadas?

¹¹ Alusão ao ensaio feminista de Virginia Woolf *A Room of One's Own*, publicado em 1929, em que aborda, não apenas do ponto de vista figurado, mas também literal, o espaço necessário às mulheres para a sua prática literária numa sociedade patriarcal (N.T.).

Ignorar as diferenças de raça entre as mulheres e respectivas implicações dessas mesmas diferenças representa a mais séria ameaça à mobilização do poder coletivo das mulheres.

Como as mulheres brancas ignoram o seu privilégio interno de branquitude e definem a mulher apenas em termos da sua própria experiência, então as mulheres Racializadas tornam-se "outras", as excluídas cuja experiência e tradição são demasiado "estranhas" para serem compreendidas. Um exemplo disto é a ausência de informação acerca da experiência das mulheres Racializadas como um recurso para os cursos de estudos das mulheres. A literatura de mulheres Racializadas raramente se inclui nos cursos de literatura feminina e ainda menos nos outros cursos de literatura, ou nos estudos sobre as mulheres como um todo. Muitas vezes, a desculpa dada é que a literatura de mulheres Racializadas só pode ser ensinada por mulheres Racializadas, ou que é muito difícil de entender, ou que as aulas não podem "ser entendidas" porque vêm de experiências que são "muito diferentes". Ouvi este argumento apresentado por mulheres brancas claramente inteligentes, mulheres que parecem não ter nenhum problema em ensinar e analisar o trabalho que sai das experiências amplamente diferentes de Shakespeare, Molière, Dostoievski e Aristófanos. Certamente haverá outra explicação.

Esta é uma questão muito complexa, mas creio que uma das razões pelas quais as mulheres brancas têm tanta dificuldade em ler o trabalho das mulheres Negras reside na sua relutância em ver as mulheres Negras como mulheres e diferentes de si próprias. Examinar a literatura das mulheres Negras requer, efetivamente, que sejamos vistas como pessoas inteiras nas nossas complexidades reais - como indivíduos, como mulheres, como humanas - e não como um daqueles estereótipos problemáticos, embora familiares, proporcionados nesta sociedade, em vez de imagens genuínas de mulheres Negras. E acredito que isto se aplica às literaturas de outras mulheres Racializadas que não as Negras.

As literaturas de todas as mulheres Racializadas recriam as texturas das nossas vidas, e muitas mulheres brancas estão fortemente empenhadas em ignorar as verdadeiras diferenças. Enquanto as diferenças entre nós significarem que uma de nós deve ser inferior, o reconhecimento de qualquer diferença deve estar repleto de culpa. Permitir que as mulheres Racializadas saiam dos estereótipos é demasiado culpabilizante, pois ameaça a complacência das mulheres que veem a opressão apenas em termos de sexo.

Recusar-se a reconhecer a diferença torna impossível ver os diferentes problemas e perigos que enfrentamos enquanto mulheres.

Assim, num sistema de poder patriarcal em que o privilégio da pele branca é um dos principais pilares, as armadilhas usadas para neutralizar as mulheres Negras e as mulheres brancas não são as mesmas. Por exemplo, é fácil para as mulheres Negras serem usadas pela

estrutura de poder contra os homens Negros, não porque são homens, mas porque são Negros. Por conseguinte, para as mulheres Negras, é sempre necessário separar as necessidades do opressor dos nossos próprios conflitos legítimos no seio das nossas comunidades. Este mesmo problema não existe para as mulheres brancas. As mulheres e os homens Negros partilharam e continuam a partilhar a opressão racista, embora de formas diferentes. A partir dessa opressão partilhada, desenvolvemos defesas e vulnerabilidades conjuntas que não são duplicadas na comunidade branca, com exceção da relação entre mulheres judias e homens judeus.

Por outro lado, as mulheres brancas enfrentam o perigo de serem seduzidas a unir-se ao opressor sob o pretexto de partilha do poder. Esta possibilidade não existe da mesma forma para as mulheres Racializadas. O *tokenismo*¹² que às vezes se estende a nós não é um convite para aderir ao poder; o nosso "outro racial" é uma realidade visível que torna isso bastante claro. Para as mulheres brancas há uma gama mais ampla de pretensas escolhas e recompensas por se identificarem com o poder patriarcal e respetivas ferramentas.

Hoje, com a derrota da ERA [Equal Rights Amendment¹³], a economia restritiva e o aumento do conservadorismo, é mais fácil para as mulheres brancas acreditarem, mais uma vez, na perigosa fantasia de que se for boa o suficiente, bonita o suficiente, doce o suficiente, calma o suficiente, se ensinar as crianças a comportar-se, odiar as pessoas certas e casar com os homens certos, então ser-lhes-á permitido conviver com o patriarcado em relativa paz, pelo menos até que um homem precise do seu emprego ou o violador do bairro se manifeste. E, certamente, a menos que se viva e ame nas trincheiras, é difícil lembrar que a guerra contra a desumanização é incessante.

Mas as mulheres Negras e os nossas/os filhas/os sabem que o tecido das nossas vidas é cosido com violência e com ódio, que não há descanso. Não lidamos com isso apenas nos piquetes, ou nos becos escuros à noite, ou nos lugares onde ousamos verbalizar a nossa resistência. Para nós, cada vez mais, a violência entrelaça-se com os tecidos quotidianos da nossa vida — no supermercado, na sala de aula, no elevador, na clínica e no pátio da escola, desde o canalizador, o padeiro, a vendedora, o motorista do autocarro, o caixa do banco ou a empregada que não nos atende.

¹² O exotismo das mulheres negras enquanto seres diferentes, mas inferiores. (N.T.)

¹³ Esta alteração permitiria direitos iguais a todas as pessoas, independentemente do género: direito ao trabalho, ao divórcio, entre outros. (N.T.)

Partilhamos alguns problemas como mulheres, outros não. Vocês temem que as vossas crianças cresçam para se juntarem ao patriarcado e testemunhem contra vocês. Nós tememos que as nossas sejam arrastadas de um carro e abatidas na rua e que vocês virem as costas às razões pelas quais são mortas.

A ameaça da diferença não tem sido menos cega para as pessoas Racializadas. As pessoas que são Negras devem ver que a realidade das nossas vidas e da nossa luta não nos torna imunes aos erros de ignorar e nomear erroneamente a diferença. Nas comunidades Negras onde o racismo é uma realidade viva, as diferenças entre nós parecem frequentemente perigosas e suspeitas. A necessidade de união é muitas vezes mal designada como uma necessidade de homogeneidade, e uma visão feminista Negra confundida com traição aos nossos interesses comuns enquanto um povo. Por causa da contínua batalha contra o extermínio racial que mulheres Negras e homens Negros partilham, algumas mulheres Negras ainda se recusam a reconhecer que também somos oprimidas como mulheres, e que a hostilidade sexual contra mulheres Negras é praticada não só pela sociedade racista branca, mas também implementada dentro das nossas comunidades Negras. É uma doença que atinge o coração da nação Negra, e o silêncio não a fará desaparecer. Exacerbada pelo racismo e pelas pressões de impotência, a violência contra as mulheres e crianças Negras torna-se, frequentemente, um padrão dentro das nossas comunidades, um padrão pelo qual a masculinidade pode ser medida. Mas estes atos de ódio contra as mulheres dificilmente são discutidos como crimes contra as mulheres Negras.

Como grupo, as mulheres Racializadas são as que auferem salários mais baixos na América. Somos os principais alvos do aborto e da esterilização abusiva, aqui e no estrangeiro. Em certas partes de África, as meninas pequenas ainda são cosidas entre as pernas para mantê-las dóceis e para prazer dos homens. Isto é conhecido como circuncisão feminina e não é uma questão cultural como o falecido Jomo Kenyatta insistia, é um crime contra as mulheres Negras.

A literatura das mulheres Negras está cheia de sofrimento pela agressão frequente, não só de um patriarcado racista, mas também de homens Negros. No entanto, a história e a necessidade da batalha partilhada tornaram-nos a nós, mulheres Negras, particularmente vulneráveis à falsa acusação de que ser antissexista é anti-Negro. Entretanto, o ódio à mulher como recurso da impotência está a minar a força das comunidades Negras e das nossas próprias vidas. A violação está a aumentar, a denunciada e a não denunciada, e a violação não é sexualidade agressiva, é agressão sexualizada. Como disse o escritor Negro Kalamu ya Salaam: “Enquanto existir dominação masculina, a violação existirá. Só as mulheres que se revoltam e

os homens conscientes da sua responsabilidade na luta contra o sexismo podem, coletivamente, acabar com a violação."¹⁴

As diferenças entre nós como mulheres Negras também são mal denominadas e usadas para nos separar umas das outras. Como feminista, lésbica, Negra, confortável com os muitos ingredientes diferentes da minha identidade, e sendo uma mulher comprometida com a luta pela liberdade racial e sexual face à opressão, acho que estou constantemente a ser incentivada a arrancar algum aspeto de mim mesma e a apresentar isto como o todo significativo, eclipsando ou negando as outras partes do meu “eu”. Mas esta é uma forma destrutiva e fragmentadora de viver. A concentração total da minha energia está disponível para mim apenas quando integro todas as partes de quem sou, abertamente, permitindo que o poder de certas fontes da minha vida flua livremente através de todos os meus diferentes “eus”, sem as restrições da definição imposta externamente. Só assim poderei empenhar-me, a mim e às minhas energias como um todo, ao serviço das lutas que abraço como parte da minha vida.

O medo de lésbicas, ou de serem acusadas de serem lésbicas, levou muitas mulheres Negras a testemunharem contra si próprias. Levou a que algumas de nós fizéssemos alianças destrutivas e outras ao desespero e ao isolamento. Nas comunidades de mulheres brancas, a heterossexualidade é, por vezes, o resultado da identificação com o patriarcado branco, uma rejeição dessa interdependência entre mulheres identificadas como mulheres que permite que o seu “eu” exista, em vez de ser usado ao serviço dos homens. Por vezes, isso reflete uma crença profunda na tonalidade protetora das relações heterossexuais, outras vezes um ódio por si mesma contra o qual todas as mulheres têm de lutar, ensinado desde o nascimento.

Embora existam elementos dessas atitudes para todas as mulheres, há ressonâncias particulares de heterossexualidade e homofobia entre as mulheres Negras. Apesar de o vínculo feminino ter uma longa e honrosa história nas comunidades africanas e afro-americanas, e apesar do conhecimento e conquistas de muitas mulheres Negras fortes e criativas identificadas como mulheres Negras nos campos político, social e cultural, as mulheres Negras heterossexuais tendem frequentemente a ignorar ou descartar a existência e o trabalho das lésbicas Negras. Parte desta atitude tem vindo de um compreensível terror de ataques de homens Negros dentro dos confins restritos da sociedade Negra, onde a punição para qualquer autoafirmação feminina ainda é ser acusada de ser lésbica e, portanto, indigna

¹⁴ De “Rape: A Radical Analysis from an African-American Perspective”, de Kalamu ya Salaam, em *Black Books Bulletin*, vol 6, nº 4, 1980. (N.E.)

da atenção ou do apoio escasso do homem Negro. Porém, parte dessa necessidade de nomear erradamente e ignorar as lésbicas Negras vem de um medo muito real de que mulheres Negras abertamente identificadas como tal, que já não são dependentes dos homens para a sua autodefinição, podem muito bem reordenar todo o nosso conceito de relações sociais.

As mulheres Negras que outrora insistiam que o lesbianismo era um problema da mulher branca agora insistem que as lésbicas Negras são uma ameaça para a nação Negra, estão a associar-se ao inimigo e são basicamente não-Negras. Estas acusações, vindas das mesmas mulheres a quem recorremos por uma compreensão profunda e real, têm servido para manter muitas lésbicas Negras escondidas, presas entre o racismo das mulheres brancas e a homofobia das suas irmãs. Muitas vezes, os seus trabalhos têm sido ignorados, trivializados ou mal denominados, como acontece com o trabalho de Angelina Grimke, Alice Dunbar-Nelson ou Lorraine Hansberry. No entanto, as mulheres unidas a mulheres sempre fizeram parte do poder das comunidades Negras, desde as nossas tias solteiras até às Amazonas de Daomé.

E certamente não são as lésbicas Negras que estão a atacar mulheres e a violar crianças e avós nas ruas das nossas comunidades.

Em todo este país, tal como em Boston durante a primavera de 1979, após os assassinatos não resolvidos de doze mulheres Negras, as lésbicas Negras lideraram movimentos contra a violência contra as mulheres Negras.

Quais são os detalhes particulares dentro de cada uma das nossas vidas que podem ser escrutinados e alterados para ajudar a trazer mudanças? Como redefinimos a diferença para todas as mulheres? Não são as nossas diferenças que separam as mulheres, mas a nossa relutância em reconhecer essas diferenças e em lidar eficazmente com as distorções que resultaram do facto de se ignorar e designar de forma errónea tais diferenças.

Como ferramenta de controlo social, as mulheres têm sido incentivadas a reconhecer como legítima apenas uma área da diferença humana, as diferenças que existem entre mulheres e homens. E aprendemos a lidar com essas diferenças com a urgência de todas as subordinadas oprimidas. Todas nós tivemos de aprender a viver, trabalhar ou conviver com homens, começando pelos nossos pais. Constatamos e negociamos essas diferenças, mesmo quando este reconhecimento apenas continuou o velho modelo dominante/subordinada da relação humana: onde quem sofre opressão deve reconhecer a diferença do senhor para poder sobreviver.

Mas a nossa sobrevivência futura baseia-se na nossa capacidade de nos relacionarmos na igualdade. Como mulheres, devemos arrancar de nós mesmas os padrões interiorizados de opressão se quisermos ir além dos aspetos mais superficiais da mudança social. Agora devemos reconhecer as diferenças entre as mulheres que são nossas iguais, nem inferiores nem

superiores, e criar maneiras de usar a diferença de cada uma para enriquecer as nossas visões e as nossas lutas conjuntas. O futuro da nossa Terra pode depender da capacidade de todas as mulheres de identificar e desenvolver novas definições de poder e novos padrões de relacionamento através da diferença. As velhas definições não nos serviram, nem à Terra que nos sustenta. Os velhos padrões, não importa quão inteligentemente reorganizados para imitar o progresso, ainda nos condenam a repetições cosmeticamente alteradas das mesmas velhas trocas, da mesma velha culpa, ódio, recriminação, lamentação e suspeita.

Pois nós temos, dentro de nós, velhos esquemas de expectativa e resposta, velhas estruturas de opressão, e estas devem ser alteradas ao mesmo tempo que alteramos as condições de vida resultantes dessas estruturas. Porque as ferramentas do senhor nunca desmantelarão a sua própria casa.

Como Paulo Freire tão bem mostra em *Pedagogia do Oprimido*¹⁵, o verdadeiro foco da mudança revolucionária nunca está apenas ligado às situações opressivas das quais nos tentamos escapar, mas aquele pedaço de quem oprime que é plantado profundamente em cada uma de nós, e que conhece apenas as táticas de quem oprime, as relações de quem oprime.

A mudança significa crescimento, e o crescimento pode ser doloroso. Mas aperfeiçoamos a autodefinição expondo-nos no trabalho e na luta, juntamente com quem definimos como diferentes de nós, embora partilhemos os mesmos objetivos. Para mulheres Negras e brancas, velhas e jovens, lésbicas e heterossexuais, isto pode significar o surgimento de novos caminhos para a nossa sobrevivência.

*Escolhemo-nos umas às outras
e à fronteira das batalhas de cada uma
a guerra é a mesma
se perdermos
um dia, o sangue das mulheres irá congelar
num planeta morto
se vencermos
não há como dizer*

¹⁵ Seabury Press. Nova Iorque, 1970. (N.E).

*procuramos além da história
por um encontro novo e mais possível.*¹⁶

22 “Os Usos da Raiva: Mulheres Respondem ao Racismo”¹⁷

Racismo. A crença na superioridade inerente de uma raça sobre todas as outras e, assim, o direito ao domínio, manifesto ou implícito.

Mulheres Respondem ao Racismo. A minha resposta ao racismo é a raiva. Durante grande parte da minha vida vivi com essa raiva, ignorando-a, alimentando-me dela, aprendendo a usá-la antes que se desperdiçassem as minhas visões. Uma vez fi-lo em silêncio, com medo do peso dessa raiva. O meu medo dessa raiva não me ensinou nada. O teu medo dessa raiva também não te vai ensinar nada.

Mulheres que respondem ao racismo significa mulheres que respondem à raiva. Raiva da exclusão, do privilégio inquestionável, das distorções raciais, do silêncio, do abuso, dos estereótipos, da defensiva, da má nomeação, da traição e da cooptação.

A minha raiva é uma resposta às atitudes racistas e às ações e presunções que resultam dessas atitudes. Se, nas tuas relações com outras mulheres, as tuas ações refletem essas atitudes, então a minha raiva e os medos que te acompanham são talvez holofotes que podem ser usados para o teu crescimento, da mesma forma que eu tenho usado o conhecimento para expressar a raiva a favor do meu crescimento. Mas para a cirurgia corretiva, não para a culpa. A culpa e a atitude defensiva são tijolos num muro contra o qual todas nós pereceremos, pois não servem nenhum dos nossos futuros.

Por não querer que isto se transforme numa discussão teórica, vou dar alguns exemplos de trocas entre mulheres que ilustram os pontos que pretendo demonstrar. Por uma questão de tempo, vou abreviá-los. Quero que saibam que poderia mencionar muitos mais.

Por exemplo:

- Falo de raiva direta e particular numa conferência académica e uma mulher branca diz: "Diz-me como te sentes, mas não o digas com tanta violência ou eu não te

¹⁶De *Outlines*, poema não publicado. (N.E.)

¹⁷Apresentação de abertura na Conferência da National Women's Studies Association, Storrs, Connecticut, junho de 1981. (N.E.)

consigo ouvir." Mas é o meu modo que a impede de ouvir, ou a mensagem de que a sua vida pode mudar?

- O Programa de Estudos sobre as Mulheres de uma universidade do Sul convida uma mulher Negra a ler após um fórum de uma semana sobre mulheres Negras e brancas. "O que é retiraste desta semana?", perguntei. A mulher branca que mais exprime as suas opiniões diz: "Acho que retirei bastante. Sinto que as mulheres Negras me entendem muito melhor agora, têm uma ideia melhor de onde eu venho." Como se compreendê-la estivesse no centro do problema racista.

- Depois de quinze anos de um movimento de mulheres que proclama abordar as preocupações de vida e os possíveis futuros de todas as mulheres, ainda oiço, em todos os *campi*: "Como podemos abordar as questões do racismo? Nenhuma mulher Racializada compareceu." Ou, no outro extremo dessa afirmação: "Não temos ninguém no nosso departamento preparado para ensinar esse tipo de obras." Por outras palavras, o racismo é um problema das mulheres Negras, um problema das mulheres Racializadas, e só nós o podemos discutir.

- Depois de ler excertos do meu trabalho intitulado *Poems for Women in Rage*¹⁸, uma mulher branca pergunta: "Vais fazer alguma coisa sobre como podemos lidar diretamente com a *nossa* raiva? Acho que é muito importante." Eu pergunto: "Como é que usas a *tua* raiva?" E depois afasto-me do seu olhar vazio, antes que ela possa convidar-me a participar na sua própria aniquilação. Eu não existo para sentir a raiva dela por ela.

- As mulheres brancas estão a começar a analisar as suas relações com as mulheres Negras, mas muitas vezes oiço-as a querer lidar apenas com crianças Racializadas através das vias da infância, a ama amada, a colega ocasional da segunda classe; aquelas memórias ternas do que antes era misterioso e intrigante, ou neutro. Evitas as suposições da infância formadas pela risada rouca de Rastus¹⁹ e Alfafa²⁰, a mensagem aguda do lenço da tua mãe, estendido no banco do parque porque eu tinha acabado de estar ali sentada, os retratos indescritíveis e desumanos de *Amos 'n Andy* e as histórias humorísticas que o teu pai contava quando ias dormir.

¹⁸ Um dos poemas desta série está incluído em *Chosen Poems: Old and New* (New York: W.W. Norton and Company, 1978, pp. 105-108). (N.A.)

¹⁹ *Rastus* é um termo pejorativo para designar homens Negros. (N.T.)

²⁰ *Alfafa Bill*, alcunha de William H. Murray (1869-1956), nono governador de Oklahoma, conhecido pelo seu apoio ao fascismo e a políticas racistas. (N.T.)

- Levo a minha filha de dois anos num carrinho de compras por um supermercado de Eastchester em 1967, e uma menina branca ao passar no carrinho da mãe diz entusiasmada: "Olha, mamã, uma criada bebé!" E a vossa mãe cala-vos, mas não vos corrige. E assim, quinze anos depois, numa conferência sobre racismo, ainda se pode achar a história engraçada. Mas oiço o vosso riso cheio de terror e desconforto.

- Uma académica branca saúda o aparecimento de uma coletânea de mulheres Racializadas não-Negras²¹. "Permite-me lidar com o racismo sem lidar com a dureza das mulheres Negras", diz-me.

- Num encontro cultural internacional de mulheres, uma conhecida poeta branca americana interrompe a leitura da obra de mulheres Racializadas para ler o seu próprio poema e depois sai a correr para um "painel importante".

As mulheres na academia querem, de facto, um diálogo sobre o racismo? Será necessário reconhecer as necessidades e os contextos de vida de outras mulheres. Quando uma académica diz, por exemplo, "Não posso pagar", pode querer dizer que está a fazer uma escolha sobre como gastar o seu dinheiro disponível. Mas quando uma mulher que vive da segurança social diz "não posso pagar", ela quer dizer que está a sobreviver com uma quantia que mal dava para a sua subsistência em 1972, e muitas vezes não tem o suficiente para comer. No entanto, agora, em 1981, a National Women's Studies Association [Associação Nacional de Estudos da Mulher] realiza uma conferência na qual se compromete a responder ao racismo, mas em que se recusa a renunciar à taxa de inscrição para mulheres pobres e mulheres Racializadas que desejavam apresentar e dirigir *workshops*. Isto impossibilitou a participação de muitas mulheres Racializadas — por exemplo Wilmette Brown, do *Black Women for Wages for Housework* — nesta conferência. E por isso volto a perguntar: tratar-se-á apenas de mais um caso em que a academia discute a vida dentro dos seus circuitos fechados?

Para as mulheres brancas presentes que reconhecem estas atitudes como familiares, mas, acima de tudo, para todas as minhas irmãs Racializadas que vivem e sobrevivem a milhares de tais encontros — para as minhas irmãs Racializadas que, como eu, ainda tremem de raiva sob o arnês, ou que, às vezes, questionam a expressão da nossa ira como inútil e perturbadora (as duas acusações mais populares) — eu quero falar sobre raiva, a minha raiva, e o que aprendi com as minhas viagens através dos seus domínios.

²¹ *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, editado por Cherríe e Moraga e Gloria Anzaldua (Kitchen Table: Women of Color Press, Nova Iorque, 1984), primeira publicação em 1981. (N.A.)

Tudo pode ser usado, exceto o que é um desperdício. É preciso que te lembres disto, quando te acusarem de destruição'.²²

Qualquer mulher tem um arsenal de raiva bem abastecido, potencialmente útil contra essas opressões, pessoais e institucionais, que geraram essa mesma raiva. Quando focada com precisão, pode tornar-se uma poderosa fonte de energia ao serviço do progresso e da mudança. E quando falo de mudança, não me refiro a uma simples troca de posições ou a uma diminuição temporária das tensões, nem à capacidade de sorrir ou sentir-se bem. Estou a falar de uma alteração básica e radical de todos esses pressupostos que estão na base das nossas vidas.

Assisti a situações em que as mulheres brancas ouvem uma observação racista, ressentem-se do que foi dito, enfurecem-se, e permanecem em silêncio porque têm medo. Essa raiva não expressa está dentro delas como um dispositivo por detonar, geralmente para ser lançado contra a primeira mulher Racializada que fala de racismo.

Mas a raiva expressa e traduzida em ação ao serviço da nossa visão e do nosso futuro é um ato libertador e fortalecedor de clarificação, pois é no processo doloroso desta tradução que identificamos tanto quem está do nosso lado, com quem temos sérias diferenças e como quem são os nossos inimigos genuínos.

A raiva é carregada com informação e energia. Quando falo de mulheres Racializadas, não me refiro apenas a mulheres Negras. A mulher Racializada que não é Negra e que me acusa de torná-la invisível, assumindo que as suas lutas contra o racismo são idênticas às minhas, tem algo para me dizer que é melhor que eu aprenda com ela, para que não nos desperdicemos a lutar contra as verdades entre nós. Se eu participar, conscientemente ou não, na opressão da minha irmã e ela me chama a atenção por isso, responder à sua raiva com a minha só vai abafar a substância da nossa troca com reação. Desperdiça a energia de que preciso para me juntar a ela. E sim, é muito difícil ficar parada e ouvir a voz de outra mulher a delinear uma agonia que não partilho, ou até em que eu própria possa ter participado.

Aqui, falamos distanciadas das lembranças mais gritantes da nossa luta enquanto mulheres. Isto não precisa de nos cegar em relação ao tamanho e às complexidades das forças que se acumulam contra nós e tudo o que é mais humano no nosso ambiente. Não estamos aqui como mulheres que analisam o racismo num vazio político e social. Atuamos em oposição a um sistema para o qual o racismo e o sexismo são primordiais, estabelecidos e pilares

²² "For Each of You," primeira publicação em *From A Land Where Other People Live* (Detroit: Broadside Press, 1973), e retirado de *Chosen Poems: Old and New* (New York: W.W.Norton and Company, 1982, p. 42).

necessários do lucro. *Mulheres que respondem ao racismo* é um tema tão perigoso que, quando a imprensa local tenta desacreditar esta conferência, opta por concentrar-se na oferta de habitação para lésbicas como um dispositivo de distração — como se o jornal *Hartford Courant* não ousasse mencionar o tema escolhido para discussão aqui, o racismo, para que não se torne evidente que as mulheres estão, de facto, a tentar examinar e alterar todas as condições repressivas das nossas vidas.

A comunicação dominante não quer que as mulheres, especialmente as mulheres brancas, respondam ao racismo. Quer que o racismo seja aceite como um dado imutável no tecido da existência, como a noite ou o frio comum.

Portanto, estamos a trabalhar num contexto de oposição e ameaça, cuja causa não é, certamente, a raiva que existe entre nós, mas sim o ódio virulento que se abateu sobre todas as mulheres, pessoas Racializadas, lésbicas e gays, pessoas pobres — contra nós, que procuramos examinar as especificidades da nossa vida enquanto resistimos às nossas opressões, avançando para uma coligação e uma ação eficaz.

Qualquer discussão entre mulheres sobre racismo deve incluir o reconhecimento e o uso da raiva. Deve ser direta e criativa, porque é crucial. Não podemos permitir que o medo da raiva nos desvie ou nos seduza a acomodar-nos a nada menos que o trabalho árduo de escavar a honestidade; devemos ser bastante sérias sobre a escolha deste tema e as raivas que nele se entrelaçam porque, com certeza, os nossos adversários são bastante sérios em relação ao seu ódio a nós e ao que estamos a tentar fazer aqui.

E enquanto observamos o rosto, muitas vezes dorido, das nossas raivas, por favor lembrem-se de que não é a nossa raiva que me faz advertir-vos a trancar as portas à noite e a não vaguear pelas ruas de Hartford sozinhas. É o ódio que se esconde nessas ruas, a vontade de nos destruir a todas se realmente trabalharmos para a mudança e não nos entregarmos apenas à nossa retórica académica.

Este ódio e a nossa raiva são muito diferentes. O ódio é a fúria de quem não partilha os nossos objetivos, e o seu objetivo é a morte e a destruição. A raiva é a dor de distorções entre pares, e o seu objeto é a mudança. Mas o nosso tempo está a esgotar-se. Educaram-nos a ver qualquer diferença além do sexo como motivo de destruição, e a ideia de as mulheres Negras e as mulheres brancas enfrentarem as raivas umas das outras sem negação, bloqueio, silêncio ou culpa é, por si só, herética e generativa. Implica que os pares se reúnam numa base comum para examinar a diferença e alterar as distorções que a história criou em torno da diferença. Pois são essas mesmas distorções que nos separam. E temos de nos perguntar: quem ganha com tudo isto?

As mulheres Racializadas na América cresceram numa sinfonia de angústia por serem silenciadas, por não serem sido escolhidas, por saberem que, quando sobrevivemos, é apesar de todo um mundo que toma por certo a nossa falta de humanidade e que odeia a nossa própria existência, fora os serviços que prestamos. E digo *sinfonia* em vez de *cacofonia* porque tivemos de aprender a orquestrar essas fúrias para que não nos dilacerem. Tivemos de aprender a mover-nos através delas e a usá-las para ganhar força, energia e discernimento nas nossas vidas diárias. Quem de nós não aprendeu esta difícil lição, não sobreviveu. E parte da minha raiva é sempre a libação pelas minhas irmãs caídas.

A raiva é uma reação adequada às atitudes racistas, assim como a fúria quando as ações resultantes dessas atitudes não mudam. Às mulheres que aqui temem mais a raiva das mulheres Racializadas do que as suas próprias atitudes racistas não escrutinadas, pergunto: a raiva das mulheres Racializadas é mais ameaçadora do que o ódio à mulher que contamina todos os aspetos da nossa vida?

Não é a raiva de outras mulheres que nos vai destruir, mas a nossa recusa da imobilização, de ouvir os seus ritmos, aprender com ela, ir para além da forma de apresentação à substância e explorar essa raiva como uma importante fonte de empoderamento.

Não posso esconder a minha raiva para vos poupar à culpa, não ferir os sentimentos, nem responder à raiva; porque fazer isso insulta e banaliza todos os nossos esforços. A culpa não é uma resposta à raiva; é uma resposta às próprias ações ou à falta de ação. Se conduz à mudança, então pode ser útil, uma vez que já não é culpa, mas sim o início do conhecimento. No entanto, muitas vezes, a culpa é apenas mais um nome para a impotência, para a atitude defensiva destruidora da comunicação; torna-se um dispositivo para proteger a ignorância e a continuação das coisas como elas são, a última proteção para a imutabilidade.

A maioria das mulheres não desenvolveu ferramentas para enfrentar a raiva de forma construtiva. No passado, os grupos de consciencialização, na sua maioria brancos, tratavam de como expressar a raiva, geralmente no mundo dos homens. E estes grupos eram formados por mulheres brancas que partilhavam os termos das suas opressões. No geral, havia pouca preocupação em articular as diferenças genuínas entre mulheres, como as de raça, cor, idade, classe e identidade sexual. Naquela altura não havia necessidade aparente de avaliar as contradições do eu, mulher, como opressora. Houve trabalhos sobre como expressar raiva, mas muito poucos sobre a raiva dirigida umas contra as outras. Nenhuma ferramenta foi desenvolvida para lidar com a raiva de outras mulheres, exceto para evitá-la, desviá-la ou fugir dela sob um manto de culpa.

Não tenho uso criativo para a culpa, nem para a minha nem para a de ninguém. A culpa é apenas uma outra forma de evitar uma ação informada, de ganhar tempo em relação à necessidade urgente de fazer escolhas claras face à tempestade que se aproxima e que pode alimentar a terra, bem como dobrar as árvores. Se falo contigo com raiva, pelo menos falei contigo: não te aponteí uma arma à cabeça nem te abati na rua; não olhei para o corpo ensanguentado da tua irmã e perguntei: “O que fez ela para merecer isto?” Esta foi a reação de duas mulheres brancas ao relato de Mary Church Terrell sobre o linchamento de uma mulher Negra grávida, cujo filho foi então arrancado do seu corpo. Foi em 1921, e Alice Paul tinha acabado de se recusar a apoiar publicamente a aplicação da Décima Nona Emenda a todas as mulheres — que excluía as mulheres Racializadas, embora tivéssemos trabalhado para ajudar a alcançar essa emenda.

As raivas entre as mulheres não nos matarão se pudermos articulá-las com precisão, se ouvirmos o conteúdo do que é dito com pelo menos tanta intensidade como nos defendemos a nós próprias da maneira de dizer. Quando nos desviamos da raiva, desviamo-nos da visão, dizendo que aceitaremos apenas as concepções já conhecidas, mortíferas e familiarmente seguras. Tentei aprender a utilidade da minha raiva para mim, bem como as suas limitações.

Para as mulheres criadas para ter medo, muitas vezes a raiva ameaça a aniquilação. No construto masculino da força bruta, foi-nos ensinado que as nossas vidas dependiam da boa vontade do poder patriarcal. A raiva alheia devia ser evitada a todo o custo, porque não havia nada a aprender com ela a não ser dor, um julgamento de que tínhamos sido meninas más, que tínhamos falhado, que não tínhamos feito o que devemos fazer. E se aceitarmos a nossa impotência, então claro que qualquer raiva pode destruir-nos.

Mas a força das mulheres está em reconhecer as nossas diferenças como sendo criativas, e em aceitar as distorções que herdámos sem culpa, cientes de que agora nos cabe alterá-las. A raiva das mulheres pode transformar as diferenças, através da percepção, em poder; pois a raiva entre os nascimentos de pares mudam-nos, não a destruição, e o desconforto e a sensação de perda que muitas vezes essa raiva causa não é fatal, mas sim um sinal de crescimento.

A minha resposta ao racismo é a raiva. Essa raiva abriu fissuras na minha vida apenas quando permaneceu em silêncio, inútil para qualquer pessoa. Também me serviu em salas de aula sem luz ou aprendizagem, onde o trabalho e a história das mulheres Negras era menos que uma névoa. Serviu-me como fogo na zona gelada de olhos incompreensíveis de mulheres brancas, que veem na minha experiência e na do meu povo apenas novas razões de medo ou culpa. E a minha raiva não é desculpa para não lidar com a tua cegueira, nem razão para te afastares das consequências das tuas próprias ações.

Quando as mulheres Racializadas falam da raiva que prende tantos dos nossos contatos com mulheres brancas, muitas vezes dizem-nos que estamos “a criar um clima de desesperança”, “impedindo que as mulheres brancas ultrapassem a culpa”, ou “dificultando a confiança na comunicação e na ação.” Todas estas citações vêm diretamente de cartas que me foram enviadas por membros desta organização nos últimos dois anos. Uma mulher escreveu: “Por seres Negra e Lésbica, pareces falar com a autoridade moral do sofrimento.” Sim, sou Negra e Lésbica, e o que ouves na minha voz é fúria, não sofrimento, raiva, não autoridade moral. Há uma diferença.

Deixar de lado a raiva das mulheres Negras com desculpas ou pretextos de intimidação é não conferir poder a ninguém — é apenas mais uma maneira de preservar a cegueira racial, o poder do privilégio não abordado, inquebrável, intacto. A culpa é apenas mais uma forma de objetificação. Pede-se sempre aos povos oprimidos que se estiquem um pouco mais, que façam a ponte entre a cegueira e a humanidade. Espera-se que as mulheres Negras usem a nossa raiva apenas ao serviço da salvação e aprendizagem de outras pessoas. Mas esse tempo acabou. A minha raiva provocou-me dor, mas também significou sobrevivência, e antes de desistir dela vou assegurar-me de que há algo pelo menos tão poderoso para a substituir no caminho para a clareza.

Que mulher aqui presente está tão apaixonada pela sua própria condição de oprimida que não consegue ver a impressão do seu calcanhar no rosto de outra mulher? Que termos de opressão da mulher se tornaram preciosos e necessários para ela, como um bilhete para o rebanho dos justos, longe dos ventos frios da autocrítica?

Sou uma mulher Negra, lésbica, cujas crianças comem regularmente porque trabalho numa universidade. Se as suas barrigas cheias me fazem deixar de reconhecer a minha semelhança com uma mulher Racializada cujas crianças não comem porque não conseguem encontrar trabalho, ou que não tem crianças porque o seu interior está podre por causa de abortos feitos em casa e esterilização; se eu não reconhecer a lésbica que escolhe não ter crianças, a mulher que permanece fechada porque a sua comunidade homofóbica é o seu único apoio vital; a mulher que escolhe o silêncio em vez de outra morte; a mulher que tem pânico de que a minha raiva provoque a explosão da sua; se eu falhar em reconhecê-las como outras faces de mim mesma, então estou a contribuir não só para cada uma das suas opressões, mas também para a minha, e a raiva que está entre nós deve ser usada para clareza e empoderamento mútuo, não para evasão através da culpa ou para uma separação maior. Eu não sou livre enquanto qualquer mulher não for livre, mesmo quando as suas algemas são muito diferentes das minhas. E eu não sou livre enquanto uma pessoa Racializada permanecer acorrentada. Nem nenhuma de vós.

Falo aqui enquanto mulher Racializada que não está curvada perante a destruição, mas sim perante a sobrevivência. Nenhuma mulher é responsável por alterar a psique do seu opressor, mesmo quando essa psique está incorporada noutra mulher. Canalizei toda essa raiva e usei-a para iluminação, risos, proteção, fogo em lugares onde não havia luz, nem comida, nem irmãs, nem um bairro. Não somos deusas ou matriarcas ou edificações de perdão divino; não somos dedos inflamados de julgamento, ou instrumentos de flagelação; somos mulheres forçadas a voltar sempre ao nosso poder feminino. Aprendemos a usar a raiva como aprendemos a usar a carne morta de animais; feridas, espancadas e em mudança, sobrevivemos e crescemos e, nas palavras de Angela Wilson, *estamos* a seguir em frente. Com ou sem mulheres brancas. Usamos todas as forças pelas quais lutamos, incluindo a raiva, para ajudar a definir e a criar um mundo onde todas as nossas irmãs possam crescer, onde as nossas crianças possam amar, e onde o poder de tocar e conhecer a diferença e a maravilha de outra mulher possa, por fim, transcender a necessidade de destruição.

Pois não é a raiva das mulheres Negras que está a escorrer por este globo como um líquido contaminado. Não é a minha raiva que lança foguetes, gasta mais de sessenta mil dólares por segundo em mísseis e outros agentes de guerra e morte, chacina crianças nas cidades, armazena gás de nervos e bombas químicas, sodomiza as nossas filhas e a nossa terra. Não é a raiva das mulheres Negras que corrói até ao poder cego e desumano, curvado perante a aniquilação de toda a gente, a menos que a vejamos com o que temos, o nosso poder de examinar e redefinir os termos em que vamos viver e trabalhar; o nosso poder de visionar e reconstruir, raiva por raiva dolorosa, pedra por pedra pesada, um futuro de diferença polinizadora e a terra para apoiar as nossas escolhas.

Acolhemos todas as mulheres que podem conhecer-nos, cara a cara, para além da objetificação e da culpa.

Capítulo 3: Problemas de tradução e enquadramento teórico

Como mencionado anteriormente, a proposta de tradução apresentada procurou desconstruir a escrita tal como é conhecida, em conformidade com os pontos de vista feministas e antirracistas; e, deste modo, refletir a própria identidade e posicionamentos da autora. Susan Bassnett menciona André Lefevere, dizendo que “hoje estamos [quem traduz] numa posição de examinar os processos de manipulação, tanto literária como política, que controlam as nossas vidas” (citado em Bassnett, 1992: 70, minha tradução). Neste sentido, é importante notar que os textos traduzidos apresentam termos que requereram uma pesquisa cuidada, em si mesmos e em contexto, para que as soluções tradutórias se enquadrassem no sentido pretendido pela autora. No que diz respeito à perspectiva feminista, procurei introduzir marcas de gênero neutras e feminização da escrita e, no que respeita aos termos antirracistas, foi importante ter em conta que estes se alteram quando localizados. Por exemplo, as expressões *people of color/women of color* poderão ter um sentido pejorativo em português. É possível, portanto, dividir os problemas de tradução a abordar por categorias.

Começando por uma categoria sociopolítica, saliento os termos supramencionados, comuns a ambos os textos, *people of color* e *women of color*, cujas traduções foram *pessoas racializadas* e *mulheres racializadas*, respetivamente. Em português, o termo *pessoas de cor*²³ tem um sentido pejorativo, pois ninguém carece de cor. Dizia o poeta Léopold Senghor que toda a gente é “uma pessoa de cor” (citado em Stam & Shohat, 2012: 43), no entanto o termo em inglês é usado recorrentemente, como os textos traduzidos demonstram. A dúvida residiu na questão de usar *não-branca* ou *racializada*. Após conversas com líderes de movimentos feministas e da área da igualdade de gênero, optei pela última solução. Veja-se que a utilização do termo *não-branca*²⁴ pressupõe que branca é a cor predominante e que tudo o resto é um

²³ Como consta no livro *Não Serei Eu Mulher*, de bell hooks, publicado em 2018 pela Orfeu Negro.

²⁴ Como utilizado na recente tradução de *A Liberdade é Uma Luta Constante. Ferguson, a Palestina e as Bases de um Movimento*, de Angela Davis, publicado pela Antígona.

excedente, descartável de nominação, tal como explica Simone de Beauvoir quando diz que “o homem é o ser, o Absoluto; ela é Outro” (2009:16). Também Tatiana Nascimento dos Santos refere que “ao tomar como referente [a branquitude], mesmo que pela negação (...) executa uma manobra colonizadora da definição do outro em termos do um” (2014:168).

Um outro problema prendeu-se com a utilização da palavra *Black* que a autora escreve sempre com maiúscula. Audre explica que tal deriva de uma apropriação da linguagem e de o próprio termo ter uma conotação negativa. *Black* significa igualmente a herança ancestral e mítica, pois não se é só negra na cor da pele, é-se descendente de África e da sua identidade cultural, das vivências e da História. Também Kilomba (2019: 10), numa carta introdutória à edição portuguesa de *Memórias da Plantação. Episódios de Racismo Quotidiano*, explica alguns destes termos. O seu objetivo é, tal como o meu, usar uma linguagem inclusiva, e por isso lança um primeiro alerta: *Black* é escrito com maiúscula justamente “para sublinhar o facto de que não se trata de uma cor, mas de uma identidade política”. Audre sugere ainda que as mulheres racializadas se apropriem da linguagem, a qual, tal como se conhece, não serve a comunidade, por não existirem termos de identificação ou, quando existem, serem pejorativos. O mesmo é dito por Luise von Flotow quando se refere à necessidade de apropriação da linguagem por parte das tradutoras: “as feministas veem esta linguagem [a usada no quotidiano] como um instrumento de opressão e subjugação das mulheres que tem de ser reformada ou mesmo substituída por uma nova linguagem das mulheres.” (1997: 14, tradução minha).

Já com o termo *america* ocorre exatamente o oposto, pois se no caso anterior é uma questão de visibilidade, aqui trata-se de marcar exatamente a não-relação com a América branca. Hooks escreve em 1981 que “nenhum outro grupo na América teve a sua identidade tão rasurada da sociedade quanto as negras” (hooks, 2018: 25, minha tradução). Daí ter optado por seguir a autora e traduzir por *américa*. A ideia do sonho americano não engloba as mulheres negras e Audre Lorde deixa-o bem claro com esta decisão. Embora sinta a “tragédia de ser uma pessoa oprimida na América, de não ter uma terra” (citada em Bolaki & Broeck, 2015: 114, minha tradução), a autora refere a importância das designações afro-americana, afro-germânica, afro-europeia, pois permitem a ligação entre irmãs, a construção de uma rede de apoio dentro da comunidade e a internacionalização da luta pelos direitos das mulheres negras, aquilo que se define como *sororidade*.

No que toca às marcas de género neutro, foram ponderadas a propósito de termos como os seguintes: *we have all been, the oppressors, the oppressed*. As decisões tomadas foram *toda a gente, quem oprime, quem sofre opressão*. Isto porque Audre Lorde fala da opressão por parte dos homens em ambas as comunicações e também por parte das mulheres, como é visível, por

exemplo, no primeiro texto, quando conta a história da criança no supermercado, e igualmente no segundo, quando menciona as cartas que recebia de mulheres brancas opressoras. A minha opção de usar uma marca neutra faz com que também o privilégio da branquitude se torne evidente, reforçando assim o facto de o racismo ser estrutural²⁵.

Outro exemplo é *outsiders as surplus people*, em que optei por uma adaptação, mais uma vez com recurso a marca de género neutra: *peessoas excluídas como sendo excedentárias*. Como é visível ao longo dos textos, a palavra *pessoa/s* vai sendo utilizada para representar toda a gente e não seguir a regra da concordância de género do português em que os plurais são formados no masculino quando há pelo menos um elemento masculino no conjunto em causa (neste caso seria de esperar termos talvez a solução *excluídos como sendo excedentários*). O mesmo ocorre em *those of us who are Black*, pois foi adaptado para *as pessoas que são Negras*, em vez de usar *aqueles de nós que são Negros*, por exemplo. No que toca a *for we have all*, optei por *toda a gente*. Embora o pronome *we* nos envolva mais facilmente no texto, é possível dar o mesmo peso à frase com *toda a gente*, pois não nos autoexcluimos quando lemos o termo neutro.

Termo original	Termo genderizado	Termo escolhido
<i>we have all been</i>	fomos todos	<i>toda a gente</i>
<i>the oppressors</i>	os opressores	<i>quem oprime</i>
<i>the oppressed</i>	os oprimidos	<i>quem sofre opressão</i>
<i>outsiders as surplus people</i>	excluídos como sendo excedentários	<i>peessoas excluídas como sendo excedentárias</i>
<i>those of us who are Black</i>	aqueles de nós que são Negros	<i>as pessoas que são Negras</i>
<i>for we have all</i>	fomos todos	<i>toda a gente</i>

Por outro lado, esta tradução sofreu adaptações seguindo uma perspetiva de feminização da escrita. O primeiro exemplo surge logo no início do primeiro texto, quando Audre fala de diferenças humanas: no original está *dominant/subordinate, good/bad, up/down*

²⁵ “Exclusão de pessoas *negras* e de cor da maioria das estruturas sociais e políticas” (Kilomba, 2019: 79).

e na tradução optei por *dominante/subordinada*, *boa/má*, *alta/baixa*. Isto porque me parece sensato abrir imediatamente com o problema que é apresentado no discurso, o das pessoas consideradas excedentárias: além de pertencerem à comunidade negra, são mulheres e idosas. Ou seja, tendo em conta o objetivo do texto e o respetivo público-alvo, mulheres, é assim possível entrar logo na argumentação que o sustenta, uma crítica constante ao sistema político e social, seguida de propostas de alteração do mesmo por parte da autora. Tratando-se de uma comunicação numa conferência, é relevante pensar-se no registo oral, que em parte se distingue do escrito e pretende ter um efeito provocatório imediato no público. No entanto, caso a tradução não mantivesse a visão feminista, a solução seria provavelmente a escolha de termos *genderizados* como *dominante/subordinado*, *bom/mau*, *alto/baixo*, seguidos da ideia de uma comunidade, mas tornando mais uma vez a mulher um Outro.

No segundo parágrafo de “Idade, Raça, Classe, Sexo: As mulheres a redefinirem a diferença” encontra-se a expressão *redefining ourselves*, cuja tradução foi *na redefinição de nós próprias*, mais uma vez refletindo a intenção de conferir visibilidade às mulheres. Seguindo o mesmo modelo, foram feitas outras alterações: no oitavo parágrafo *who are our sculptors, our painters, our photographers* foi traduzido por *quem são as nossas escultoras, as nossas pintoras, as nossas fotógrafas*, porque aqui a autora pretende, de facto, falar de mulheres e dar-lhes visibilidade.

No trigésimo sétimo, *within each of us* ficou, em português, *em cada uma de nós*.

Termo original	Termo genderizado	Termo escolhido
<i>dominant/subordinate, good/bad, up/down</i>	<i>dominante/subordinado, bom/mau, alto/baixo</i>	<i>dominante/subordinada, boa/má, alta/baixa</i>
<i>redefining ourselves</i>	de nós próprios	<i>de nós próprias</i>
<i>who are our sculptors, our painters, our photographers</i>	<i>quem são os nossos escultores, os nossos pintores, os nossos fotógrafos</i>	<i>quem são as nossas escultoras, as nossas pintoras, as nossas fotógrafas</i>
<i>within each of us</i>	<i>em cada um de nós.</i>	<i>em cada uma de nós.</i>

Por último, é pertinente também identificar uma categoria de problemas de tradução relacionada com o uso de termos em contexto. Sendo o projeto que apresento sensível relativamente a várias temáticas, nomeadamente o racismo, o machismo e o classismo, considerei necessário fazer pesquisa no que toca aos termos que se seguem. Começando pelo

texto “Idade, Raça, Classe, Sexo: As mulheres a redefinirem a diferença”, destaco um que está, justamente, no título: *Age*. O termo causou-me alguma preocupação quanto ao que seria mais adequado: *geração*, *idade* ou *faixa etária*. Após rever exemplos de inquéritos e de resultados de inquéritos, achei que *idade* se adequaria melhor. Embora mais à frente seja mencionado o *fosso geracional*, acredito que o termo *idade* possa ser um melhor indicador de um dos “eus” que a autora desmistifica para abordar a interseccionalidade.

O termo seguinte foi *distortions* que traduzi por *distorções*. Aqui, as dúvidas prenderam-se com o facto de a tradução literal me parecer desadequada. No entanto, entendi que seria aplicável após pesquisa em dicionários e verificação do uso desse termo em textos que iam ao encontro do tema da interseccionalidade. Assim, as *distorções* dizem respeito às diferenças mencionadas pela autora, com uma sugestão também de “excedentário”.

Também o termo *master* suscitou a questão: será adequado traduzir por *senhor*, tendo em conta que o discurso foi proferido em 1980? Sim. Após ter traduzido em primeiro lugar por *chefe* e mais tarde por *mestre*, decidi alterar para *senhor*. Isto porque *senhor* tem uma outra carga de significado, relacionável com o racismo: os *senhores* eram os proprietários de pessoas escravas ou, neste caso, de mercadoria escrava. Deste ponto de vista, achei adequado manter o termo associado a esta temática, pois a autora pretende, como mencionado anteriormente, expor os problemas sociais e propor soluções para os mesmos.

Com *by ignoring the past* surge uma transposição, por acreditar que poderia fluir melhor que se traduzido de forma literal. A escolha foi *ignorar o passado*, alterando assim a frase e aproximando-a mais da oralidade.

Por último, *women-bonded women* foi traduzido para *mulheres unidas a mulheres*, após hesitação entre *mulheres unidas* ou *união de mulheres*. Várias releituras do texto levaram-me a sentir a necessidade de repetir a palavra *mulheres*, isto porque, mais uma vez, é este o público-alvo a quem se quer dar visibilidade. Com esta tradução literal e repetição da palavra é possível manter a ideia de sororidade que Lorde ajuda a difundir.

Quanto ao segundo texto “Os Usos da Raiva: Mulheres Respondem ao Racismo”, os problemas de tradução prenderam-se com a polissemia de certos termos e a dificuldade em traduzir determinadas expressões idiomáticas. É de assinalar também que mantive *Black Women for Wages for Housework* sem tradução, por não existir uma réplica do movimento em Portugal e ter seguido, assim, a regra da não tradução dos nomes das organizações sempre que não exista uma tradução oficial num determinado idioma.

O subtítulo do texto, *Women Responding to Racism*, foi traduzido por *Mulheres Respondem ao Racismo*, isto para que, tal como no original, a mensagem mantenha a dinâmica

discursiva e provocatória. O sentido implicado é o de uma resposta que não se encontre na defensiva e que combata diretamente o problema. A utilização de *Respondem*, em vez de, por exemplo, *a responder*, torna perceptível a ideia de luta contra algo que é bastante desgastante, o racismo, mas que tem de ser encarado como uma grande ameaça, assim como a maneira de o combater com o uso da raiva. O mesmo acontece em *Anger*, cuja tradução foi *Raiva*, justamente por acreditar que a carga que esta palavra tem pode demonstrar melhor a urgência de ripostar.

Em relação aos termos que podem gerar dúvidas por terem vários usos possíveis, decidi selecionar três. O primeiro é *flagellation* e as opções que considerei válidas foram *situação* e *flagelação*, tendo acabado por optar pela última. Embora ambas pudessem constar na tradução, considerei que *situação* seria demasiado brando e contrastaria flagrantemente com a questão do uso da raiva, sendo que o próprio termo *flagellation* sugere que haja algum conflito. Deste modo, tendo em conta que a autora descreve as opressões que assolam as mulheres há longo tempo, o texto precisava de um termo que retratasse esse mesmo jugo tão pesado e duradouro.

O segundo termo foi *tinges*, tendo sido contempladas as soluções *tinge* e *contamina*. Tal como no primeiro caso, achei que manter o campo semântico da agressão iria mais de encontro aos exemplos de como usar a raiva e, portanto, escolhi *contamina*.

O terceiro termo foi *heelprint*, com o qual a autora pretende dar a entender que existem questões de racismo dentro dos movimentos feministas e que as mulheres precisam de ver para além das suas próprias opressões e valorizar a sororidade. Neste caso foram consideradas várias hipóteses, como *salto alto*, *calcanhar* e *pé*. Escolhi utilizar *calcanhar* por ser a base de equilíbrio do pé, onde sustentamos todo o nosso peso e, ao pisar, pisamos com toda a força. Isto é comparável à opressão que se pode sentir; não é ligeira, traz consigo toda a carga de uma sociedade estruturalmente patriarcal e racista, seja por parte de homens brancos, homens negros ou mulheres brancas em relação às mulheres negras.

No que toca às expressões idiomáticas, a maior dificuldade foi *suckling of the wolf's lip of anger*. Após bastante pesquisa consegui reduzir esta expressão ao termo *canalizar*. Wendy Willis, que escreve para o *Two women & a Republic*, diz “abraça a raiva como uma força criativa, como uma chama perigosa”²⁶. Pela explicação de Willis, consegui entender que

²⁶ Willis, Wendy. “Suckling at the Wolf’s Lip”. *Two Women and a Republic* (blog), 1 de fevereiro de 2018. Minha tradução.

este uso da raiva surge através da absorção de todas as dificuldades sofridas e da canalização dessa força e energia para a ação e a visibilidade.

Outra expressão que mereceu ponderação foi *was less than a vapor*, com a qual nunca me havia cruzado. No entanto, após entender o contexto, permitindo-me interpretar a expressão como algo perto do inexistente, decidi utilizar *menos que uma névoa*. Assim, é relacionável com *vapor* e com a ideia de algo desvanecido.

Por último, realço a expressão *accept only the designs*, cuja tradução acabou por ser *aceitaremos apenas as concepções*. As dúvidas surgiram devido ao facto de *design* ter bastantes usos possíveis. Porém, entre *modelos* e *concepções*, achei que a segunda solução seria mais eficaz quando se fala de uma questão imaginada ou idealizada. Um *modelo* teria uma conotação mais empírica.

Assim, o que pretendi foi apropriar-me da linguagem tal como existe e conduzi-la para a esfera do feminismo antirracista atual, por exemplo através do uso do termo *racializada*, ainda desconhecido por grande parte da população. Julgo que serve para manter o objetivo da autora e dar-me a mim liberdade e autonomia para recriar. O mesmo acontece com os termos alterados para o feminino: embora possa ser uma provocação para quem lê, tal manipulação consciente e motivada é seguramente um empoderamento linguístico.

Em suma, todas as questões levantadas aquando da tradução dos textos estão ligadas ao Género enquanto construção social e cultural, como referi anteriormente. Às componentes género, raça, classe e orientação sexual juntam-se também a nacionalidade e as relações de poder. Na edição de 2020 de *Routledge Handbook of Translation Studies* encontram-se exemplos dos avanços registados na área dos Estudos de Tradução e Género. O que é dito na entrada “Gender” é que os estudos que estão a ser feitos nesse domínio não visam apenas a representação da mulher na tradução ou enquanto tradutora, mas também “centralizar a intersecção de identidades e as suas múltiplas expressões no estudo da tradução e da interpretação na sociedade e na história (Baker and Saldanha, 2020: 204-208; minha tradução). Por exemplo, estudar termos utilizados pelos movimentos *queer* ou pelos movimentos feministas que mais tarde se integram naturalmente na linguagem: como é o caso do termo *género*, que era apenas utilizado no contexto literário, *genre* em inglês. A partir da teoria feminista surge a adaptação de *gender* às construções sociais e culturais supramencionadas.

Nessa mesma entrada sobre “Gender” é abordada a questão das relações de poder. Tal como Audre Lorde se debateu com as editoras que escolhiam publicar ou não os seus trabalhos (como no caso do *Love Poem*), também María Reimóndez (tradutora galega) entrou num processo judicial contra a Editora *Rinoceronte*. Isto porque a editora não aceitou a estratégia

aplicada pela tradutora, acusando-a de promover apenas a sua agenda feminista ao invés de traduzir para o público-alvo. Reimóndez foi despedida e a sua tradução usada quase na íntegra, sem qualquer referência à tradutora. A *Rinoceronte* pretendia seguir o que o mercado supostamente pedia, e o que Reimóndez fez foi o mesmo que eu propus, usar uma linguagem neutra, que não se rendesse ao binarismo. Luise von Flotow (2010) acrescenta que “as instituições literárias e académicas negligenciaram as escritoras e tradutoras, privando assim as culturas e sociedades das ideias de um sector importante, mas marginalizado da população. Está atualmente em curso um trabalho semelhante no que respeita aos géneros *gay* e *queer* na tradução. A luta sobre o significado.” (Gambier & Doorslaer, 2010: 129-133; minha tradução).

Por último, Serena Bassi, autora do verbete, menciona a nacionalidade, isto porque o livro *The Harem Years* (1986), de Huda Sha’arawi (1879-1947), uma escritora feminista egípcia, foi alterado de tal forma na tradução americana que a questão emancipatória foi eliminada na obra. O que no caso de *The Harem Years* se altera em relação à tradução de Simone de Beauvoir feita por Parshley em 1952 para inglês é a intenção dos cortes por parte da editora e de quem traduziu, derivada da imagem das mulheres muçulmanas como vítimas da opressão de género: “In abridging the source text, which recounts the Egyptian feminist and nationalist’s whole life, the translator and the editor chose to only translate the sections of the book on her girlhood and coming of age, thereby blocking the reader’s access to her feminist adulthood. [...] these choices borrow at once from Orientalist fantasies and feminist rescue narratives that view Muslim women as in need of the west’s political intervention.” (Bassi 205-206).

Conclusão

Aprendemos com os estudos feministas que o mundo não é homogéneo. Que nem todas as mulheres são brancas, que nem todos os negros são homens. Que se não incluirmos a justiça racial e a justiça económica, a justiça de género não é alcançada.

Angela Davis,
UCR 2018: Feminism and Social Transformation in Trump's Era ²⁷

A tradução permite a circulação de informação, informação essa que, no processo tradutório, passa por intervenções de ordem linguística e extralinguística, por manipulações várias de acordo com múltiplas motivações, incluindo as de ordem política e ideológica. Quer optem por traduzir palavra por palavra, ou sentido por sentido, quer enveredem pela domesticação do texto de partida, acomodando-o à cultura de chegada, quer o estrangeirizem, procurando manter a diferença da sua origem, o/a tradutor/a pode recorrer a diversos métodos e estratégias que sirvam os seus propósitos.

O projeto de tradução aqui apresentado assentou numa intenção de reescrita, tal como Barbara Godard fez com a poesia de Nicole Brossard ao reescrever, adicionar notas e recriar o conteúdo da poeta franco-canadiana. Fi-lo, como supramencionado no capítulo sobre os problemas de tradução, com o cuidado de enquadrar tal prática de reescrita no pensamento teórico atual no campo dos Estudos de Tradução relativamente ao género e à questão racial, e com a preocupação de manter a força da mensagem da autora traduzida. “Não é só sobre diversidade, é sobre justiça” (Davis, 2014).

Passados 28 anos sobre o desaparecimento de Audre Lorde, o seu legado mantém-se e a internacionalização das suas obras cresce. Em pleno 2020, o facto de as estruturas sociais e culturais ainda serem patriarcais, machistas e racistas continua a requerer uma grande atenção à forma como a informação é divulgada. Volte-se então à pergunta de partida: esquecemo-nos de traduzir Audre Lorde? A utilização do verbo “esquecer” é, justamente, uma provocação. Na minha visão, não se trata de um lapso a nível individual ou coletivo (das editoras). O que aconteceu foi o reflexo do que ocorria na sociedade portuguesa: a invisibilidade do racismo e do sexismo, que agora ganham uma nova importância na esfera pública, o que cria condições para o aparecimento de textos, originais e traduzidos, que discutem estas questões. Ou seja, o

²⁷ Minha tradução.

“esquecimento” resulta da recusa em encarar os conflitos sociais: se uma sociedade é machista e racista, haverá resistência a publicar textos feministas ou antirracistas. Por exemplo, numa entrevista do jornal *Público* a duas das “Três Marias” em 2004, Maria Teresa Horta fala do livro *Novas Cartas Portuguesas* (censurado em 1972 e que valeu às autoras acusações de pornografia e de ofensas à moral do regime) enquanto “livro-escândalo”. A própria autora classifica o livro como sendo “muito incómodo” e “um ato de desobediência claro”, propósitos que podem ser relacionados com problemáticas equacionadas pela teoria feminista da tradução.

Numa entrevista em 2018, Aline Flor (do *Público*) questiona: “Já perdemos o medo de editar livros feministas?”. O editor da Quetzal, Francisco José Viegas, afirma que “o trabalho dos editores é o de lutar pelos públicos, o de fabricá-los, inventá-los”. E é este que deve ser o ponto de partida da mudança de perspetiva: criar públicos para os ensaios interseccionais.

O objetivo aqui é entender as necessidades de oferta. Por exemplo, *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir, foi reeditado e continua a ser procurado por ser um ícone do pensamento feminista europeu. No que toca a escritoras negras, só a partir da tiragem de cerca de 3000 exemplares do livro *Todos Devemos Ser Feministas* (2015), de Chimamanda Ngozi Adichie, se entendeu que se deveria responder à demanda do público. Carmen Serrano, editora do grupo Leya, acrescenta na mesma entrevista de Aline Flor que este exemplo “mostra que já há um público suficientemente atento e suficientemente maduro para se interessar pelo tema”. Isto é o que muda, significativamente, na entrevista de 2004 para a de 2018, as publicações passarem de “livros-escândalo” a “livros necessários”.

A *Orfeu Negro* não só publicou ensaios feministas (Judith Butler, bell hooks, Grada Kilomba) como criou a *Orfeu Mini*. Este é um espaço focado nos livros para crianças e que em 2016 deu à estampa *As Mulheres e os Homens*, de Lucy Gutiérrez, e *Há Classes Sociais*, de Joan Negroscolar. Trata-se de livros que explicam às crianças os papéis de género e como se compõem as classes sociais. Em 2017, por seu turno, a *Antígona* traduz a coleção «Antiprinçasas» em colaboração com a editora argentina *Chirimbote*. Esta coleção para crianças apresenta a história de mulheres reais que desafiaram estereótipos.

Em suma, se por um lado a escassez de oferta e de procura derivaram da inexistência de debate sobre estas questões, assiste-se hoje a um reconhecimento, por parte das editoras, da necessidade de disponibilizarem este tipo de conteúdos. Tal iniciativa põe em destaque o papel (e o poder) que as empresas editoriais podem desempenhar no combate às desigualdades, ajudando a criar um público leitor consciente da opressão e da discriminação e, deste modo, gerando uma cada vez maior necessidade de traduções de obras sobre esta temática, ou incentivando mais autoras a publicar obras originais.

George Steiner reproduz o machismo estrutural quando define que o original é “penetrado e capturado” e, após essa “penetração de apropriação”, quem traduz deve “tentar um ato de reciprocidade para reparar o ato de agressão. A tradução, como um ato de interpretação, é um caso especial de comunicação, e a comunicação é um ato sexual” (como citado em Chamberlain, 1988: 463; minha tradução). Continua, inclusive, com metáforas sexuais ao descrever processos linguísticos na sua obra *After Babel*, de 1975. O que é aqui proposto é precisamente o combate a este tipo de linguagem metafórica, de forma a criar um espaço seguro para quem lê e a poder conceber leitoras e tradutoras que se sintam incluídas nos processos de escrita, tradução ou leitura. Tal como diz Chimamanda Adichie, “A alteração do *status quo* é sempre desconfortável (...) O feminismo faz, claro, parte dos direitos humanos no geral — mas optar por utilizar a expressão vaga direitos humanos é negar a especificidade e a particularidade do problema de género.” (2014: 10, minha tradução)

É necessário parar de excluir as mulheres da História e deixar que as histórias de mulheres sejam contadas por elas mesmas. Por exemplo, ao criar uma rede de sororidade internacional, como Audre Lorde sempre se esforçou por construir, e tornar a luta das mulheres um problema comum a todas, incluindo a classe social, a raça, a etnia, a idade e a orientação sexual.

O que me propus neste projeto foi usar marcas de género neutras ou a feminização da escrita sempre que possível, dando, deste modo, visibilidade à maioria do público-alvo, as mulheres. Creio também que quem traduz tem de ter em conta todas as dimensões da interseccionalidade, quer seja nos métodos de apropriação de linguagem, quer no enfrentar dos binarismos. Tive como exemplo teóricas da tradução que se defrontaram com estas questões desde que começou o debate sobre a escrita inclusiva. À luz do que explicam, gostaria de citar o que dizem Susan Bassnet e André Lefevere acerca da importância da tradução: “os revisores e tradutores são quem realmente constrói culturas de base no nosso quotidiano e na nossa geração” (como citado em Wolf & Sturge, 2015: 19; minha tradução). Ou seja, a mudança social está também na escrita e na visibilidade.

O projeto apresentado pretende ser o início de um trabalho prolongado no âmbito dos Estudos de Tradução e Género. Considero relevante a continuação do debate em torno das questões de género, classe, raça, orientação sexual e relações de poder, pois só assim é possível escrever a História negra, das mulheres e *queer*. Creio, também, que é indispensável lecionar conteúdos produzidos por mulheres, pessoas negras e *queer*. Isto porque Portugal, nas suas escolas e universidades, se tem regido pelo que Audre Lorde também questionou na sua viagem a África: autores masculinos, cisgénero, heterossexuais. Como referi, este é um início de uma

investigação mais ampla, que espero que inspire outras pessoas a questionar o que se lê e quem nos lê e que se atreva à mudança através da linguagem, pois esta é mutável e pertence a toda a gente. Deste modo, todas as pessoas podem contribuir para a sua evolução. Considero que a interseccionalidade só agora começa a ser estudada e, tendo em conta a sua abrangência, é possível seguirmos a coragem de Reimóndez e de tantas outras que nos dão visibilidade na escrita e na leitura. Termino com as palavras de Chimamanda Adichie, quando afirma: “A cultura não faz as pessoas. As pessoas fazem a cultura” (2014: 11; minha tradução). Façamos, portanto, da linguagem uma dimensão que nos represente!

Referências Bibliográficas

- Adichie, C. N. (2014). *We should all be feminists*. Fourth Estate.
- Angela Davis on Audre Lorde (2014). Obtido 14 de Julho de 2020, de <https://www.youtube.com/watch?v=EpYdfcvYPEQ&t=125s>
- Angela Davis on Intersectional Feminism. (2018). Obtido 14 de Julho de 2020, de https://www.youtube.com/watch?v=9GDjT3Fw_6w
- Baker, Mona and Gabriela Saldanha, eds. (2020). *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. 3rd Edition. Routledge.
- Bassi, Serena (2020). Gender. *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, 3rd Edition, 204-208. Routledge.
- Bassnett, S. (1992). Writing in No Man's Land: Questions of Gender and Translation. *Ilha Do Desterro: A Journal of English Language, Literatures in English and Cultural Studies*, 28, 63-73. <https://doi.org/10.5007/%25x>
- Bolaki, S., & Broeck, S. (2015). *Audre Lorde's transnational legacies*. University of Massachusetts Press.
- Branco, S. (2004, Maio 5). Autoras afirmam que «Novas Cartas Portuguesas» é um «livro mal-amado» em Portugal | Mesa redonda realizada ontem em Lisboa / [Jornal Online]. *PÚBLICO*. <https://www.publico.pt/2004/05/05/culturaipsilon/noticia/autoras-afirmam-que-novas-cartas-portuguesas-e-um-livro-malamado-em-portugal-1192967>
- Chamberlain, L. (1988). Gender and the Metaphorics of Translation. *Signs* 13(3), 454–472. JSTOR.
- Dantas, M. (2019, dezembro 29). Número de mortes por violência doméstica sobe para 35 só este ano [Jornal Online]. *PÚBLICO*. <https://www.publico.pt/2019/12/29/sociedade/noticia/homem-mata-companheira-cascais-fuga-1898736>

- Davis, A. (2020). *A Liberdade é Uma Luta Constante: Ferguson, a Palestina e as Bases de um Movimento*. Antígona.
- de Beauvoir, S. (2009). *O Segundo Sexo* — Vol. 1. Quetzal Editores.
- De Veaux, A. (2004). *Warrior poet: A biography of Audre Lorde*. W.W. Norton.
- dos Santos, T. N. (2014). *Letramento e tradução no espelho de Oxum: Teoria lésbica negra em auto/re/conhecimentos*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.
<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/128822>
- Flor, A. (2018, março 8). Já perdemos o medo de editar livros feministas? [Jornal Online].
PÚBLICO.
<https://www.publico.pt/2018/03/08/culturaipsilon/noticia/os-feminismos-na-literatura-sao-uma-tendencia-1805807>
- Flotow, Luise von. Gender in Translation. (2010). *Handbook of Translation Studies*. Volume 1, 129-133. John Benjamins Publishing Company.
- Flotow, Luise. von (1997). *Translation and gender: Translating in the «era of feminism»*. St. Jerome Publishing.
- Godard, B. (1989). Theorizing feminist discourse/translation. *Tessera* Vol. 6 (*La Traduction au Féminin/Translating Women*), 42-53.
- hooks, bell. (2018). *Não Serei Eu Mulher?* Orfeu Negro.
- Keith L. Bryant, Jr. Murray, William Henry David (sem data). *The Encyclopedia of Oklahoma History and Culture*. Obtido 12 de julho de 2020, de
<https://www.okhistory.org/publications/enc/entry.php?entry=MU014>
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da Plantação. Episódios de Racismo Quotidiano*. Orfeu Negro.
- Lorde, A. (2017). *A burst of light: And other essays*. Ixia Press.
- Lorde, A. (1973). *From a land where other people live*. Broadside Press.

Lorde, A. (2019). *Sister outsider*.

<http://www.vlebooks.com/vleweb/product/openreader?id=none&isbn=9780241410493>

Pourkazemi, M. (sem data). *Gender in Translation*. Obtido 5 de Julho de 2020, de

https://www.academia.edu/25683964/Gender_in_Translation

Macedo, Ana Gabriela e Ana Luísa Amaral, org. (2005). *Dicionário da Crítica Feminista*. Edições Afrontamento.

Ribeiro, D. (2019a). *Lugar de fala*. Pólen.

Ribeiro, D. (2019b). *Pequeno manual antirracista*. Companhia das Letras.

S.A., P. I. (sem data). Género. *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, o dicionário online de português contemporâneo*. Obtido 9 de Julho de 2020, de

<https://dicionario.priberam.org/género>

Schultz, D., Hügel-Marshall, I., & Cheatom, R. (2012). *Audre Lorde—The Berlin Years 1984 to 1992* [Documentário; DVD].

Simon, S. (1996). *Gender in translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission*. Routledge.

Stam, R., & Shohat, E. (2012). *Race in translation: Culture wars around the postcolonial Atlantic*. New York University Press.

Venuti, L. (1995). *The translator's invisibility: A history of translation*. Routledge.

Willis, A. W. (2018, Fevereiro 1). Suckling at the Wolf's Lip. *Two Women and a Republic*.

<https://twowomenandarepublic.com/2018/02/01/suckling-at-the-wolfs-lips/>

Wolf, M., & Sturge, K. (2015). *The Habsburg Monarchy's Many-languaged soul: Translating and interpreting, 1848-1918*. John Benjamins Publishing Company.

Anexos

Anexo 1 – “Age, Race, Class and Sex: Women Redefining Difference”²⁸

Much of Western European history conditions us to see human differences in simplistic opposition to each other: dominant/subordinate, good/bad, up/down, superior/inferior. In a society where the good is defined in terms of profit rather than in terms of human need, there must always be some group of people who, through systematized oppression, can be made to feel surplus, to occupy the place of the dehumanized inferior. Within this society, that group is made up of Black and Third World people, working-class people, older people, and women.

As a forty-nine-year-old Black lesbian feminist socialist mother of two, including one boy, and a member of an interracial couple, I usually find myself a part of some group defined as other, deviant, inferior, or just plain wrong. Traditionally, in American society, it is the members of oppressed, objectified groups who are expected to stretch out and bridge the gap between the actualities of our lives and the consciousness of our oppressor. For in order to survive, those of us for whom oppression is as American as apple pie have always had to be watchers, to become familiar with the language and manners of the oppressor, even sometimes adopting them for some illusion of protection. Whenever the need for some pretense of communication arises, those who profit from our oppression call upon us to share our knowledge with them. In other words, it is the responsibility of the oppressed to teach the oppressors their mistakes. I am responsible for educating teachers who dismiss my children's culture in school. Black and Third World people are expected to educate white people as to our humanity. Women are expected to educate men. Lesbians and gay men are expected to educate the heterosexual world. The oppressors maintain their position and evade responsibility for their own actions. There is a constant drain of energy which might be better used in redefining ourselves and devising realistic scenarios for altering the present and constructing the future.

Institutionalized rejection of difference is an absolute necessity in a profit economy which needs outsiders as surplus people. As members of such an economy, we have *all* been programmed to respond to the human differences between us with fear and loathing and to handle that difference in one of three ways: ignore it, and if that is not possible, copy it if we think it is dominant, or destroy it if we think it is subordinate. But we have no patterns for

²⁸ Paper delivered at the Copeland Colloquium, Amherst College, April 1980.

relating across our human differences as equals. As a result, those differences have been misnamed and misused in the service of separation and confusion.

Certainly, there are very real differences between us of race, age, and sex. But it is not those differences between us that are separating us. It is rather our refusal to recognize those differences, and to examine the distortions which result from our misnaming them and their effects upon human behavior and expectation.

Racism, the belief in the inherent superiority of one race over all others and thereby the right to dominance. Sexism, the belief in the inherent superiority of one sex over the other and thereby the right to dominance. Ageism. Heterosexism. Elitism. Classism.

It is a lifetime pursuit for each one of us to extract these distortions from our living at the same time as we recognize, reclaim, and define those differences upon which they are imposed. For we have all been raised in a society where those distortions were endemic within our living. Too often, we pour the energy needed for recognizing and exploring difference into pretending those differences are insurmountable barriers, or that they do not exist at all. This results in a voluntary isolation, or false and treacherous connections. Either way, we do not develop tools for using human difference as a springboard for creative change within our lives. We speak not of human difference, but of human deviance.

Somewhere, on the edge of consciousness, there is what I call a *mythical* norm, which each one of us within our hearts knows "that is not me." In America, this norm is usually defined as white, thin, male, young, heterosexual, Christian, and financially secure. It is with this mythical norm that the trappings of power reside within this society. Those of us who stand outside that power often identify one way in which we are different, and we assume that to be the primary cause of all oppression, forgetting other distortions around difference, some of which we ourselves may be practicing. By and large within the women's movement today, white women focus upon their oppression as women and ignore differences of race, sexual preference, class, and age. There is a pretense to a homogeneity of experience covered by the word *sisterhood* that does not in fact exist.

Unacknowledged class differences rob women of each other's energy and creative insight. Recently a women's magazine collective made the decision for one issue to print only prose, saying poetry was a less "rigorous" or "serious" art form. Yet even the form our creativity takes is often a class issue. Of all the art forms, poetry is the most economical. It is the one which is the most secret, which requires the least physical labor, the least material, and the one

which can be done between shifts, in the hospital pantry, on the subway, and on scraps of surplus paper. Over the last few years, writing a novel on tight finances, I came to appreciate the enormous differences in the material demands between poetry and prose. As we reclaim our literature, poetry has been the major voice of poor, working class, and Colored women. A room of one's own may be a necessity for writing prose, but so are reams of paper, a typewriter, and plenty of time. The actual requirements to produce the visual arts also help determine, along class lines, whose art is whose. In this day of inflated prices for material, who are our sculptors, our painters, our photographers? When we speak of a broadly based women's culture, we need to be aware of the effect of class and economic differences on the supplies available for producing art.

As we move toward creating a society within which we can each flourish, ageism is another distortion of relationship which interferes without vision. By ignoring the past, we are encouraged to repeat its mistakes. The "generation gap" is an important social tool for any repressive society. If the younger members of a community view the older members as contemptible or suspect or excess, they will never be able to join hands and examine the living memories of the community, nor ask the all-important question, "Why?" This gives rise to a historical amnesia that keeps us working to invent the wheel every time we have to go to the store for bread.

We find ourselves having to repeat and relearn the same old lessons over and over that our mothers did because we do not pass on what we have learned, or because we are unable to listen.

For instance, how many times has this all been said before? For another, who would have believed that once again our daughters are allowing their bodies to be hampered and purgatoried by girdles and high heels and hobble skirts?

Ignoring the differences of race between women and the implications of those differences presents the most serious threat to the mobilization of women's joint power.

As white women ignore their built-in privilege of whiteness and define woman in terms of their own experience alone, then women of Color become "other," the outsider whose experience and tradition is too "alien" to comprehend. An example of this is the signal absence of the experience of women of Color as a resource for women's studies courses. The literature of women of Color is seldom included in women's literature courses and almost never in other literature courses, nor in women's studies as a whole. All too often, the excuse given is that the literatures of women of Color can only be taught by Colored women, or that they are too difficult to understand, or that classes cannot "get into" them because they come out of

experiences that are “too different.” I have heard this argument presented by white women of otherwise quite clear intelligence, women who seem to have no trouble at all teaching and reviewing work that comes out of the vastly different experiences of Shakespeare, Moliere, Dostoyefsky, and Aristophanes. Surely there must be some other explanation.

This is a very complex question, but I believe one of the reasons white women have such difficulty reading Black women's work is because of their reluctance to see Black women as women and different from themselves. To examine Black women's literature effectively requires that we be seen as whole people in our actual complexities — as individuals, as women, as human — rather than as one of those problematic but familiar stereotypes provided in this society in place of genuine images of Black women. And I believe this holds true for the literatures of other women of Color who are not Black.

The literatures of all women of Color recreate the textures of our lives, and many white women are heavily invested in ignoring the real differences. For as long as any difference between us means one of us must be inferior, then the recognition of any difference must be fraught with guilt. To allow women of Color to step out of stereotypes is too guilt provoking, for it threatens the complacency of those women who view oppression only in terms of sex.

Refusing to recognize difference makes it impossible to see the different problems and pitfalls facing us as women.

Thus, in a patriarchal power system where white skin privilege is a major prop, the entrapments used to neutralize Black women and white women are not the same. For example, it is easy for Black women to be used by the power structure against Black men, not because they are men, but because they are Black. Therefore, for Black women, it is necessary at all times to separate the needs of the oppressor from our own legitimate conflicts within our communities. This same problem does not exist for white women. Black women and men have shared racist oppression and still share it, although in different ways. Out of that shared oppression we have developed joint defenses and joint vulnerabilities to each other that are not duplicated in the white community, with the exception of the relationship between Jewish women and Jewish men.

On the other hand, white women face the pitfall of being seduced into joining the oppressor under the pretense of sharing power. This possibility does not exist in the same way for women of Color. The tokenism that is sometimes extended to us is not an invitation to join

power; our racial "otherness" is a visible reality that makes that quite clear. For white women there is a wider range of pretended choices and rewards for identifying with patriarchal power and its tools.

Today, with the defeat of ERA, the tightening economy, and increased conservatism, it is easier once again for white women to believe the dangerous fantasy that if you are good enough, pretty enough, sweet enough, quiet enough, teach the children to behave, hate the right people, and marry the right men, then you will be allowed to co-exist with patriarchy in relative peace, at least until a man needs your job or the neighborhood rapist happens along. And true, unless one lives and loves in the trenches it is difficult to remember that the war against dehumanization is ceaseless.

But Black women and our children know the fabric of our lives is stitched with violence and with hatred, that there is no rest. We do not deal with it only on the picket lines, or in dark midnight alleys, or in the places where we dare to verbalize our resistance. For us, increasingly, violence weaves through the daily tissues of our living — in the supermarket, in the classroom, in the elevator, in the clinic and the schoolyard, from the plumber, the baker, the saleswoman, the bus driver, the bank teller, the waitress who does not serve us.

Some problems we share as women, some we do not. You fear your children will grow up to join the patriarchy and testify against you, we fear our children will be dragged from a car and shot down in the street, and you will turn your backs upon the reasons they are dying.

The threat of difference has been no less blinding to people of Color. Those of us who are Black must see that the reality of our lives and our struggle does not make us immune to the errors of ignoring and misnaming difference. Within Black communities where racism is a living reality, differences among us often seem dangerous and suspect. The need for unity is often misnamed as a need for homogeneity, and a Black feminist vision mistaken for betrayal of our common interests as a people. Because of the continuous battle against racial erasure that Black women and Black men share, some Black women still refuse to recognize that we are also oppressed as women, and that sexual hostility against Black women is practiced not only by the white racist society, but implemented within our Black communities as well. It is a disease striking the heart of Black nationhood, and silence will not make it disappear. Exacerbated by racism and the pressures of powerlessness, violence against Black women and children often becomes a standard within our communities, one by which manliness can be measured. But these woman-hating acts are rarely discussed as crimes against Black women.

As a group, women of Color are the lowest paid wage earners in America. We are the primary targets of abortion and sterilization abuse, here and abroad. In certain parts of Africa, small girls are still being sewed shut between their legs to keep them docile and for men's pleasure. This is known as female circumcision, and it is not a cultural affair as the late Jomo Kenyatta insisted, it is a crime against Black women.

Black women's literature is full of the pain of frequent assault, not only by a racist patriarchy, but also by Black men. Yet the necessity for and history of shared battle have made us, Black women, particularly vulnerable to the false accusation that anti-sexist is anti-Black.

Meanwhile, womanhating as a recourse of the powerless is sapping strength from Black communities, and our very lives. Rape is on the increase, reported and unreported, and rape is not aggressive sexuality, it is sexualized aggression. As Kalamu ya Salaam, a Black male writer points out, "As long as male domination exists, rape will exist. Only women revolting and men made conscious of their responsibility to fight sexism can collectively stop rape²⁹."

Differences between ourselves as Black women are also being misnamed and used to separate us from one another. As a Black lesbian feminist comfortable with the many different ingredients of my identity, and a woman committed to racial and sexual freedom from oppression, I find I am constantly being encouraged to pluck out some one aspect of myself and present this as the meaningful whole, eclipsing or denying the other parts of self. But this is a destructive and fragmenting way to live. My fullest concentration of energy is available to me only when I integrate all the parts of who I am, openly, allowing power from particular sources of my living to flow back and forth freely through all my different selves, without the restrictions of externally imposed definition. Only then can I bring myself and my energies as a whole to the service of those struggles which I embrace as part of my living.

A fear of lesbians, or of being accused of being a lesbian, has led many Black women into testifying against themselves. It has led some of us into destructive alliances, and others into despair and isolation. In the white women's communities, heterosexism is sometimes a result of identifying with the white patriarchy, a rejection of that interdependence between women-identified women which allows the self to be, rather than to be used in the service of men. Sometimes it reflects a die-hard belief in the protective coloration of heterosexual relationships, sometimes a self-hate which all women have to fight against, taught us from birth.

Although elements of these attitudes exist for all women, there are particular resonances of heterosexism and homophobia among Black women. Despite the fact that woman-bonding has a long and honorable history in the African and African American communities, and despite the knowledge and accomplishments of many strong and creative women-identified Black women in the political, social and cultural fields, heterosexual Black women often tend to

²⁹ From 'Rape: A Radical Analysis, An African-American Perspective' by Kalamu ya Salaam in *Black Books Bulletin*, vol. 6, no. 4 (1980).

ignore or discount the existence and work of Black lesbians. Part of this attitude has come from an understandable terror of Black male attack within the close confines of Black society, where the punishment for any female self-assertion is still to be accused of being a lesbian and therefore unworthy of the attention or support of the scarce Black male. But part of this need to misname and ignore Black lesbians comes from a very real fear that openly women-identified Black women who are no longer dependent upon men for their self-definition may well reorder our whole concept of social relationships.

Black women who once insisted that lesbianism was a white woman's problem now insist that Black lesbians are a threat to Black nationhood, are consorting with the enemy, are basically un-Black. These accusations, coming from the very women to whom we look for deep and real understanding, have served to keep many Black lesbians in hiding, caught between the racism of white women and the homophobia of their sisters. Often, their work has been ignored, trivialized, or misnamed, as with the work of Angelina Grimke, Alice Dunbar-Nelson, Lorraine Hansberry. Yet women-bonded women have always been some part of the power of Black communities, from our unmarried aunts to the amazons of Dahomey.

And it is certainly not Black lesbians who are assaulting women and raping children and grandmothers on the streets of our communities.

Across this country, as in Boston during the spring of 1979 following the unsolved murders of twelve Black women, Black lesbians are spearheading movements against violence against Black women.

What are the particular details within each of our lives that can be scrutinized and altered to help bring about change? How do we redefine difference for all women? It is not our differences which separate women, but our reluctance to recognize those differences and to deal effectively with the distortions which have resulted from the ignoring and misnaming of those differences.

As a tool of social control, women have been encouraged to recognize only one area of human difference as legitimate, those differences which exist between women and men. And we have learned to deal across those differences with the urgency of all oppressed subordinates. All of us have had to learn to live or work or coexist with men, from our fathers on. We have recognized and negotiated these differences, even when this recognition only continued the old dominant/subordinate mode of human relationship; where the oppressed must recognize the masters' difference in order to survive.

But our future survival is predicated upon our ability to relate within equality. As women, we must root out internalized patterns of oppression within ourselves if we are to move

beyond the most superficial aspects of social change. Now we must recognize differences among women who are our equals, neither inferior nor superior, and devise ways to use each other's difference to enrich our visions and our joint struggles. The future of our earth may depend upon the ability of all women to identify and develop new definitions of power and new patterns of relating across difference. The old definitions have not served us, nor the earth that supports us. The old patterns, no matter how cleverly rearranged to imitate progress, still condemn us to cosmetically altered repetitions of the same old exchanges, the same old guilt, hatred, recrimination, lamentation, and suspicion.

For we have, built into all of us, old blueprints of expectation and response, old structures of oppression, and these must be altered at the same time as we alter the living conditions which are a result of those structures. For the master's tools will never dismantle the master's house.

As Paulo Freire shows so well in *The Pedagogy of the Oppressed*³⁰, the true focus of revolutionary change is never merely the oppressive situations which we seek to escape, but that piece of the oppressor which is planted deep within each of us, and which knows only the oppressors' tactics, the oppressors' relationships

Change means growth, and growth can be painful. But we sharpen self-definition by exposing the self in work and struggle together with those whom we define as different from ourselves, although sharing the same goals. For Black and white, old and young, lesbian and heterosexual women alike, this can mean new paths to our survival.

We have chosen each other

And the edge of each other's battles

The war is the same

If we lose

Someday women's blood will congeal

Upon a dead planet

³⁰ Seabury Press, New York, 1970.

If we win

There is no telling

We seek beyond history

*For a new and more possible meeting*³¹

Anexo 2 – “The Uses of Anger: Women Responding to Racism”³²

Racism. The belief in the inherent superiority of one race over all others and thereby the right to dominance, manifest and implied.

Women respond to racism. My response to racism is anger. I have lived with that anger, ignoring it, feeding upon it, learning to use it before it laid my visions to waste, for most of my life. Once I did it in silence, afraid of the weight. My fear of anger taught me nothing. Your fear of that anger will teach you nothing, also.

Women responding to racism means women responding to anger; Anger of exclusion, of unquestioned privilege, of racial distortions, of silence, ill-use, stereotyping, defensiveness, misnaming, betrayal, and co-optation.

My anger is a response to racist attitudes and to the actions and presumptions that arise out of those attitudes. If your dealings with other women reflect those attitudes, then my anger and your attendant fears are spotlights that can be used for growth in the same way I have used learning to express anger for my growth. But for corrective surgery, not guilt.

³¹ From ‘Outlines’, unpublished poem.

³² Keynote presentation at the National Women’s Studies Association Conference, Storrs, Connecticut, June 1981.

Guilt and defensiveness are bricks in a wall against which we all flounder; they serve none of our futures.

Because I do not want this to become a theoretical discussion, I am going to give a few examples of interchanges between women that illustrate these points. In the interest of time, I am going to cut them short. I want you to know there were many more.

For example:

- I speak out of direct and particular anger at an academic conference, and a white woman says, “Tell me how you feel but don’t say it too harshly or I cannot hear you.” But is it my manner that keeps her from hearing, or the threat of a message that her life may change?

- The Women’s Studies Program of a southern university invites a Black woman to read following a week-long forum on Black and white women. “What has this week given to you?” I ask. The most vocal white woman says, “I think I’ve gotten a lot. I feel Black women really understand me a lot better now; they have a better idea of where I’m coming from.” As if understanding her lay at the core of the racist problem.

- After fifteen years of a women’s movement which professes to address the life concerns and possible futures of all women, I still hear, on campus after campus, “How can we address the issues of racism? No women of Color attended.” Or, the other side of that statement, “We have no one in our department equipped to teach their work.” In other words, racism is a Black women’s problem, a problem of women of Color, and only we can discuss it.

- After I read from my work entitled “Poems for Women in Rage,”³³ a white woman asks me: “Are you going to do anything with how we can deal directly with *our* anger? I feel it’s so important.” I ask, “How do you use *your* rage?” And then I have to turn away from

³³ One poem from this series is included in *Chosen Poems: Old and New* (W.W. Norton and Company, New York, 1978), pp. 105-108.

the blank look in her eyes, before she can invite me to participate in her own annihilation. I do not exist to feel her anger for her.

- White women are beginning to examine their relationships to Black women, yet often I hear them wanting only to deal with little colored children across the roads of childhood, the beloved nursemaid, the occasional second-grade classmate – those tender memories of what was once mysterious and intriguing or neutral. You avoid the childhood assumptions formed by the raucous laughter at Rastus and Alfalfa, the acute message of your mommy’s handkerchief spread upon the park bench because I had just been sitting there, the indelible and dehumanizing portraits of Amos ‘n Andy and your daddy’s humorous bedtime stories.

- I wheel my two-year-old daughter in a shopping cart through a supermarket in Eastchester in 1967, and a little white girl riding past in her mother’s cart calls out excitedly, “Oh look, Mommy, a baby maid!” And your mother shushes you, but she does not correct you. And so, fifteen years later, at a conference on racism, you can still find that story humorous. But I hear your laughter is full of terror and disease.

- A white academic welcomes the appearance of a collection by non-Black women of Color. ³⁴“It allows me to deal with racism without dealing with the harshness of Black women,” she says to me.

- At an international cultural gathering of women, a well-known white american woman poet interrupts the reading of the work of women of Color to read her own poem, and then ashes off to an “important panel.”

If women in the academy truly want a dialogue about racism, it will require recognizing the needs and living contexts of other women. When an academic woman says, “I can’t afford it,” she may mean she is making a choice about how to spend her available money. But when a woman on welfare says, “I can’t afford it,” she means she is surviving

³⁴ *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* edited by Cherrie Moraga and Gloria Anzaldua (Kitchen Table: Women of Color Press, New York, 1984), first published in 1981.

on an amount of money that was barely subsistence in 1972, and she often does not have enough to eat. Yet the National Women's Studies Association here in 1981 holds a conference in which it commits itself to responding to racism, yet refuses to waive the registration fee for poor women and women of Color who wished to present and conduct workshops. This has made it impossible for many women of Color – for instance, Wilmette Brown, of Black Women for Wages for Housework – to participate in this conference. Is this to be merely another case of the academy discussing life within the closed circuits of the academy?

To the white women present who recognize these attitudes as familiar, but most of all, to all my sisters of Color who live and survive thousands of such encounters – to my sisters of Color who like me still tremble their rage under harness, or who sometimes question the expression of our rage as useless and disruptive (the two most popular accusations) – I want to speak about anger, my anger, and what I have learned from my travels through its dominions.

*Everything can be used / except what is wasteful / (you will need / to remember this when you are accused of destruction').*³⁵

Every woman has a well-stocked arsenal of anger potentially useful against those oppressions, personal and institutional, which brought that anger into being. Focused with precision it can become a powerful source of energy serving progress and change. And when I speak of change, I do not mean a simple switch of positions or a temporary lessening of tensions, nor the ability to smile or feel good. I am speaking of a basic and radical alteration in those assumptions underlining our lives.

I have seen situations where white women hear a racist remark, resent what has been said, become filled with fury, and remain silent because they are afraid. That unexpressed

³⁵ From 'For each of You,' first published in *From A Land Where Other People Live* (Broadside Press, Detroit, 1973), and collected in *Chosen Poems: Old and New* (W.W. Norton and Company, New York, 1982), p. 42.

anger lies within them like an undetonated device, usually to be hurled at the first woman of Color who talks about racism.

But anger expressed and translated into action in the service of our vision and our future is a liberating and strengthening act of clarification, for it is in the painful process of this translation that we identify who are our allies with whom we have grave differences, and who are our genuine enemies.

Anger is loaded with information and energy. When I speak of women of Color, I do not only mean Black women. The woman of Color who is not Black and who charges me with rendering her invisible by assuming that her struggles with racism are identical with my own has something to tell me that I had better learn from, lest we both waste ourselves fighting the truths between us. If I participate, knowingly or otherwise, in my sister's oppression and she calls me on it, to answer her anger with my own only blankets the substance of our exchange with reaction. It wastes energy. And yes, it is very difficult to stand still and to listen to another woman's voice delineate an agony I do not share, or one to which I myself have contributed.

In this place we speak removed from the more blatant reminders of our embattlement as women. This need not blind us to the size and complexities of the forces mounting against us and all that is most human within our environment. We are not here as women examining racism in a political and social vacuum. We operate in the teeth of a system for which racism and sexism are primary, established, and necessary props of profit. Women responding to racism is a topic so dangerous that when the local media attempt to discredit this conference they choose to focus upon the provision of lesbian housing as a diversionary device – as if the Hartford Courant dare not mention the topic chosen for discussion here, racism, lest it become apparent that women are in fact attempting to examine and to alter all the repressive conditions of our lives.

Mainstream communication does not want women, particularly white women, responding to racism. It wants racism to be accepted as an immutable given in the fabric of your existence, like evening-time or the common cold.

So we are working in a context of opposition and threat, the cause of which is certainly not the angers which lie between us, but rather that virulent hatred leveled against all women, people of Color, lesbians and gay men, poor people – against all of us who are seeking to examine the particulars of our lives as we resist our oppressions, moving toward coalition and effective action.

Any discussion among women about racism must include the recognition and the use of anger. This discussion must be direct and creative because it is crucial. We cannot allow our fear of anger to deflect us nor seduce us into settling for anything less than the hard work of excavating honesty; we must be quite serious about the choice of this topic and the angers entwined within it because, rest assured, our opponents are quite serious about their hatred of us and of what we are trying to do here.

And while we scrutinize the often-painful face of each other's anger, please remember that it is not our anger which makes me caution you to lock your doors at night and not to wander the streets of Hartford alone. It is the hatred which lurks in those streets, that urge to destroy us all if we truly work for change rather than merely indulge in academic rhetoric.

This hatred and our anger are very different. Hatred is the fury of those who do not share our goals, and its object is death and destruction. Anger is a grief of distortions between peers, and its object is change. But our time is getting shorter. We have been raised to view any difference other than sex as a reason for destruction, and for Black women and white women to face each other's angers without denial or immobility or silence or guilt is in itself a heretical and generative idea. It implies peers meeting upon a common basis to examine difference, and to alter those distortions which history has created around our difference. For it is those distortions which separate us. And we must ask ourselves: Who profits from all this?

Women of Color in America have grown up within a symphony of anger at being silenced at being unchosen, at knowing that when we survive, it is in spite of a world that takes for granted our lack of humanness, and which hates our very existence outside of its service. And I say *symphony* rather than *cacophony* because we have had to learn to orchestrate those furies so that they do not tear us apart. We have had to learn to move through

them and use them for strength and force and insight within our daily lives. Those of us who did not learn this difficult lesson did not survive. And part of my anger is always libation for my fallen sisters.

Anger is an appropriate reaction to racist attitudes, as is fury when the actions arising from those attitudes do not change. To those women here who fear the anger of women of Color more than their own unscrutinized racist attitudes, I ask: Is the anger of women of Color more threatening than the woman-hatred that tinges all aspects of our lives?

It is not the anger of other women that will destroy us but our refusals to stand still, to listen to its rhythms, to learn within it, to move beyond the manner of presentation to the substance, to tap that anger as an important source of empowerment.

I cannot hide my anger to spare you guilt, nor hurt feelings, nor answering anger; for to do so insults and trivializes all our efforts. Guilt is not a response to anger; it is a response to one's own actions or lack of action. If it leads to change then it can be useful, since it is then no longer guilt but the beginning of knowledge. Yet all too often, guilt is just another name for impotence, for defensiveness destructive of communication; it becomes a device to protect ignorance and the continuation of things the way they are, the ultimate protection for changelessness.

Most women have not developed tools for facing anger constructively. CR groups in the past, largely white, dealt with how to express anger, usually at the world of men. And these groups were made up of white women who shared the terms of their oppressions. There was usually little attempt to articulate the genuine differences between women, such as those of race, color, age, class, and sexual identity. There was no apparent need at that time to examine the contradictions of self, woman as oppressor. There was work on expressing anger, but very little on anger directed against each other. No tools were developed to deal with other women's anger except to avoid it, deflect it, or flee from it under a blanket of guilt.

I have no creative use for guilt, yours or my own. Guilt is only another way of avoiding informed action, of buying time out of the pressing need to make clear choices, out of the approaching storm that can feed the earth as well as bend the trees. If I speak to you in

anger, at least I have spoken to you: I have not put a gun to your head and shot you down in the street; I have not looked at your bleeding sister's body and asked, "What did she do to deserve it?" This was the reaction of two white women to Mary Church Terrell's telling of the lynching of a pregnant Black woman whose baby was then torn from her body. That was in 1921, and Alice Paul had just refused to publicly endorse the enforcement of the Nineteenth Amendment for all women — by refusing to endorse the inclusion of women of Color, although we had worked to help bring about that amendment.

The angers between women will not kill us if we can articulate them with precision, if we listen to the content of what is said with at least as much intensity as we defend ourselves against the manner of saying. When we turn from anger we turn from insight, saying we will accept only the designs already known, deadly and safely familiar. I have tried to learn my anger's usefulness to me, as well as its limitations.

For women raised to fear, too often anger threatens annihilation. In the male construct of brute force, we were taught that our lives depended upon the good will of patriarchal power. The anger of others was to be avoided at all costs because there was nothing to be learned from it but pain, a judgment that we had been bad girls, come up lacking, not done what we were supposed to do. And if we accept our powerlessness, then of course any anger can destroy us.

But the strength of women lies in recognizing differences between us as creative, and in standing to those distortions which we inherited without blame, but which are now ours to alter. The angers of women can transform difference through insight into power. For anger between peers births change, not destruction, and the discomfort and sense of loss it often causes is not fatal, but a sign of growth.

My response to racism is anger. That anger has eaten clefts into my living only when it remained unspoken, useless to anyone. It has also served me in classrooms without light or learning, where the work and history of Black women was less than a vapor. It has served me as fire in the ice zone of uncomprehending eyes of white women who see in my experience and the experience of my people only new reasons for fear or guilt. And my anger is no

excuse for not dealing with your blindness, no reason to withdraw from the results of your own actions.

When women of Color speak out of the anger that laces so many of our contacts with white women, we are often told that we are “creating a mood of hopelessness,” “preventing white women from getting past guilt,” or “standing in the way of trusting communication and action.” All these quotes come directly from letters to me from members of this organization within the last two years. One woman wrote, “Because you are Black and Lesbian, you seem to speak with the moral authority of suffering.” Yes, I am Black and Lesbian, and what you hear in my voice is fury, not suffering. Anger, not moral authority. There is a difference.

To turn aside from the anger of Black women with excuses or the pretexts of intimidation is to award no one power – it is merely another way of preserving racial blindness, the power of unaddressed privilege, unbreached, intact. Guilt is only another form of objectification. Oppressed peoples are always being asked to stretch a little more, to bridge the gap between blindness and humanity. Black women are expected to use our anger only in the service of other people’s salvation or learning. But that time is over. My anger has meant pain to me but it has also meant survival, and before I give it up I’m going to be sure that there is something at least as powerful to replace it on the road to clarity.

What woman here is so enamored of her own oppression that she cannot see her heelprint upon another woman’s face? What woman’s terms of oppression have become precious and necessary to her as a ticket into the fold of the righteous, away from the cold winds of self-scrutiny?

I am a lesbian woman of Color whose children eat regularly because I work in a university. If their full bellies make me fail to recognize my commonality with a woman of Color whose children do not eat because she cannot find work, or who has no children because her insides are rotted from home abortions and sterilization; if I fail to recognize the lesbian who chooses not to have children, the woman who remains closeted because her homophobic community is her only life support, the woman who chooses silence instead of another death, the woman who is terrified lest my anger trigger the explosion of hers; if I fail to recognize them as other faces of myself, then I am contributing not only to each of their

oppressions but also to my own, and the anger which stands between us then must be used for clarity and mutual empowerment, not for evasion by guilt or for further separation. I am not free while any woman is unfree, even when her shackles are very different from my own. And I am not free as long as one person of Color remains chained. Nor is anyone of you.

I speak here as a woman of Color who is not bent upon destruction, but upon survival. No woman is responsible for altering the psyche of her oppressor, even when that psyche is embodied in another woman. I have suckled the wolf's lip of anger and I have used it for illumination, laughter, protection, fire in places where there was no light, no food, no sisters, no quarter. We are not goddesses or matriarchs or edifices of divine forgiveness; we are not fiery fingers of judgment or instruments of flagellation; we are women forced back always upon our woman's power. We have learned to use anger as we have learned to use the dead flesh of animals, and bruised, battered, and changing, we have survived and grown and, in Angela Wilson's words, we are moving on. With or without uncolored women. We use whatever strengths we have fought for, including anger, to help define and fashion a world where all our sisters can grow, where our children can love, and where the power of touching and meeting another woman's difference and wonder will eventually transcend the need for destruction.

For it is not the anger of Black women which is dripping down over this globe like a diseased liquid. It is not my anger that launches rockets, spends over sixty thousand dollars a second on missiles and other agents of war and death, slaughters children in cities, stockpiles nerve gas and chemical bombs, sodomizes our daughters and our earth. It is not the anger of Black women which corrodes into blind, dehumanizing power, bent upon the annihilation of us all unless we meet it with what we have, our power to examine and to redefine the terms upon which we will live and work; our power to envision and to reconstruct, anger by painful anger, stone upon heavy stone, a future of pollinating difference and the earth to support our choices.

We welcome all women who can meet us, face to face, beyond objectification and beyond guilt.